João Hobuss
Introdução à História da
Filosofia Antiga
DISSERTATIO
FILOSOFIA

Introdução à História da Filosofia Antiga

João Hobuss

Introdução à História da Filosofia Antiga

Catalogação na Publicação
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini - CRB - 10/920

H684i Hobuss, João Francisco Nascimento.
Introdução à história da filosofia antiga [recurso eletrônico] /
João Francisco Nascimento Hobuss - Pelotas: NEPFIL online, 2014.
172 p. – (Série Dissertatio-Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-15-4

1. Filosofia Antiga 2. Pré-Socráticos 3. Platão 4. Aristóteles I. Título.

CDD 180

João Hobuss

Introdução à História da Filosofia Antiga

Sumário

Abreviaturas

DK = Diels; Kranz

DL = Diógenes Laércio

KRS = Kirk; Raven; Schofield

LS = Long; Sedley

Seg. Anal. = *Segundos Analíticos*

EN = *Ética Nicomaquéia*

MC = *Máximas Capitais*

CM = *Carta a Meneceu*

SV = *Sentenças Vaticanas*

AL = *Contra os Matemáticos*

HP = *Hipotiposes Pirrônicas*

Apresentação

Qualquer tentativa de escrever uma *Introdução à História da Filosofia Antiga* é, *a priori*, malfadada, pois os limites em que se inscrevem tal tentativa podem ser tão estritos que a sua leitura não acrescente muito às necessidades do leitor no sentido de conhecer o significado das teses expostas por autores tão importantes e longínquos no tempo.

É um risco que se corre, e estratégias têm de ser elaboradas para, ao menos, preencher determinadas lacunas. Normalmente, embora nem sempre, as Histórias da Filosofia apresentam as ideias dos pensadores intermediadas pelos historiadores que intervêm, de algum modo, nos textos com os quais lida, com o intuito de esclarecer os principais tópicos ali desenvolvidos, isto é, deixando a sua marca interpretativa. Isto pode ser excelente, mas também prejudicial, pois, em alguns casos, o filósofo não se expressa por si mesmo, pelos fragmentos e testemunhos que nos chegaram, ou por suas obras integrais.

Este livro leva em consideração, sempre que possível, a segunda observação, ou seja, procura construir o texto a partir dos autores, buscando deixar o leitor ter um contato direto com o filósofo, tentando compreender como determinada noção ou tese acabou por constituir-se, de que modo ela surge no texto.

Assim, esta *Introdução* tem a intenção de dar unicidade aos textos, fragmentos e testemunhos, tematicamente, fazendo com que o leitor, ao lê-la, esteja lendo não a compreensão filosófica de quem os escreveu, mas esteja próximo das concepções tais quais afloraram nos escritos dos nossos pensadores. Obviamente, quem trabalha com a Filosofia é, em certa dose, um intruso, e não consegue, a despeito de suas melhores intenções, deixar de invadir e propor determinada leitura para determinado tópico, mas isto é algo absolutamente eventual, e fruto de certa adicção filosófica que nos atinge, mas que

pode ser controlada, não por um especialista, mas por alguma contenção, mesmo a contragosto, o que não é algo realmente simples.

Então, esta *Introdução à História da Filosofia Antiga* visa a ajudar o leitor que pela primeira vez tem contato com a mesma, bem como, ao fazê-lo, lembrá-lo que, em Filosofia, devemos ir diretamente aos textos dos filósofos.

1. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA:
CRIAÇÃO GREGA OU ORIGEM ORIENTAL?

"O gênio grego representa,
em todos os domínios,
e pela primeira vez,
a libertação do espírito humano."
René Grasset

Normalmente, a Filosofia é reconhecida como uma criação do gênio grego, ou seja, ela teria nascido em Mileto, cidade localizada em uma colônia grega (Jônia) da Ásia Menor, atual Turquia, no século VI antes de Cristo, com Tales de Mileto.

A esse respeito, porém existem divergências, contestações, que podemos encontrar mesmo entre os antigos, entre historiadores do século XVIII, e entre orientalistas em geral, que não creem ser a Filosofia uma criação original da Grécia, mas que elementos anteriores oriundos de outras civilizações já conteriam elementos que desdobrar-se-iam no que hoje conhecemos como Filosofia.

Esses últimos apresentaram provas aparentes de que sua posição deveria vigorar, retirando do pensamento grego a originalidade no que concerne a tão disputado saber. Várias foram as vozes que questionaram a origem grega da Filosofia, tais como os sacerdotes egípcios, que não duvidaram em fundar a Filosofia na sabedoria egípcia; os hebreus alexandrinos, que sustentaram ser a Filosofia devedora de Moisés; os gregos do último período da filosofia grega, como Numênio, um neopitagórico, que sustentava ser Platão um Moisés que falava ático (Reale, Vol. I, 1993, p.15; Burnet, 1994, p.26); e até mesmo os apologistas cristãos, como Clemente de Alexandria, que julgava ser Platão um filósofo *judaizante* (Conche, 1991, p.6), mesmo que historiadores como Momigliano negassem fortemente tal

afirmação, sustentando que antes de Alexandre Magno, os gregos não conheciam a existência dos judeus, e que Platão mesmo ignorava a existência de Moisés (1991, cap. 4).

O problema é que tal posição, contrária à ideia do milagre grego, recebeu sérios questionamentos já no século XIX. Isso não significa afirmar que não tenha havido sobre a Grécia influências importantes de outras culturas, e influências importantes.

Podemos encontrar essas influências em variados âmbitos, como na cerâmica, na escultura, na matemática, na astronomia. Mas podemos reconhecer que transmitir uma arte não pressupõe uma língua comum, ou abstrata, tão somente imitação (Burnet, 1994, p.27), e que, mesmo na matemática e na astronomia, o universo referencial entre os que transmitiram e os que receberam a influência não é necessariamente o mesmo, pois facilmente podemos observar que o emprego da matemática no Egito possuía um caráter prático, regras de medição das cheias do Nilo, por exemplo, enquanto na astronomia os babilônios tinham como interesse básico a adivinhação; ou seja, o que surge desse tipo de preocupação é o caráter prático dessas disciplinas, que visavam sobretudo o útil (Burnet, 1994, p.27-32).

Não é o caso da Filosofia, pois esta tem, e tinha, a necessidade de uma linguagem abstrata, uma terminologia especializada, pois não era a utilidade o que estava em questão, mas o aspecto teórico, na medida em que buscava a verdade. As influências recebidas pelo mundo grego, seja no campo das ciências ou da arte, adquiriam uma nova forma. Os gregos extrapolaram as influências recebidas, a matemática passa a ter um interesse diverso, buscando estabelecer um estudo científico dos números, fundamentado por demonstrações teóricas. No caso da astronomia, a preocupação babilônia não passou da fase empírica, restringindo-se a propostos astrológicos, sem o interesse científico no qual se pautavam os gregos, que se interessaram mais em desenvolver esforços no sentido de responder, mesmo que erroneamente, questões sobre a terra – entendida como uma esfera que repousava sobre o nada e que não era o centro do universo, mas que girava em torno dele – ou apresentar uma teoria sobre a natureza dos eclipses solares lunares.

O que isso significa? Que os gregos buscaram superar e transformar as influências recebidas (Reale, Vol. I, 1993, p.16). Desse modo, pode-se afirmar que a Filosofia é uma criação do gênio grego, pois essas influências recebidas não caracterizam uma possível origem oriental da Filosofia, na medida em que o que interessa é o que os gregos fizeram com essa influência. A resposta é simples: eles transformaram de maneira radical tais influências, retirando seu caráter talvez ingênuo, e meramente prático, e construíram uma nova forma de pensar, fundamentada essencialmente em um tipo de pensamento destituído de um caráter mítico ou religioso, isto é, em uma investigação baseada apenas e tão somente na Razão.

As afirmações apresentadas acima não são arbitrárias, pois existe uma série de argumentos que dão credibilidade às mesmas.

Se observarmos a obra de Heródoto, Platão, ou Aristóteles (Reale, Vol. I, 1993, p.13), veremos que não há menção alguma a uma possível influência oriental, que passaremos a denominar a Tese Oriental. Em Heródoto isto é ainda mais significativo, pois ele próprio acreditava na origem egípcia da civilização e da religião grega (Burnet, 1994, p.25). O mesmo ocorre quando lemos Diógenes Laércio, na sua obra *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, onde em nenhum momento temos uma dúvida acerca da origem grega (ver, especialmente, I 1-11).

Paradoxalmente, a dúvida sobre a origem grega teve início no próprio mundo grego, embora – e retornaremos ao assunto posteriormente – ela tenha se dado em um momento de decadência da filosofia grega, onde a investigação racional perde sua vitalidade em detrimento de um retorno de aspectos religiosos.

Mas como demonstram historiadores da Filosofia, há normalmente uma inversão sobre o que influenciou quem, pois os já mencionados sacerdotes egípcios defenderam a chamada Tese Oriental somente após terem elaborado uma interpretação do mito de Ísis e Osíris (Burnet, 1994, p.26), e os judeus de Alexandria e os próprios egípcios encontraram possíveis "coincidências" entre seu tipo particular de sabedoria e a filosofia grega a partir de uma "interpretação alegórica bastante arbitrária dos mitos egípcios ou das

narrações bíblicas" (Reale, Vol. I, 1993, p.14). Na realidade, concepções e categorias gregas são utilizadas para desvelá-los (os mitos e narrações), invertendo o caminho que foi feito, passando, então, a surgir a afirmação de parte dos egípcios e judeus alexandrinos de que eles teriam sido a fonte de tais concepções e categorias. Isso serve não somente no caso do mito de Ísis e Osíris, mas também no caso do Antigo Testamento, especialmente o Deuteronômio e o Gênesis (como nota Conche, somente na antiguidade tardia a mencionada Tese Oriental surgiu).

Obviamente, outras paternidades foram requeridas, como a possível relação do pensamento indiano com a filosofia grega. Podemos considerar que a Índia, na antiguidade, foi a única que possuiu algo similar à filosofia grega, embora existam indícios de influência dessa última sobre o primeiro. O problema é que, como afirmam alguns estudiosos, a cronologia do sânscrito indica que os grandes sistemas indianos são posteriores à filosofia grega (Burnet, 1994, p.27). Independentemente disso, não há explicações consistentes de como teorias hindus teriam chegado ao mundo grego.

O mesmo ocorre com o *Enuma Elish, o* Poema da Criação na Mesopotâmia. No Poema, há a afirmação de que o princípio de todas as coisas seria a água, a mesma tese que sustentaria Tales em VI a.C. Vejamos um trecho do Poema da Criação (Tábua 1):

Quando no alto não se nomeava o céu,

e embaixo a terra não tinha nome,

do oceano primordial (Apsu), seu pai;

e da tumultuosa Tiamat, a mãe de todos,

as águas se fundiam numa,

e os campos não estavam unidos uns com os outros,

nem se viam os canaviais;

quando nenhum dos deuses tinha aparecido,

nem eram chamados pelo seu nome,

bem tinham qualquer destino fixo,

foram criados os deuses nos seios das águas.

A aproximação entre o Poema da Criação e os primórdios da Filosofia na Grécia poderia ser relevante se não houvesse uma radical distinção de propósitos. No *Enuma Elish* há uma clara descrição mítico-religiosa, onde, em nenhum momento, há um questionamento a respeito do porquê, das razões, com base em que argumentos poder-se-ia afirmar que tudo teria origem nos "seios das águas". O motivo era simples: não era o motivo do estabelecimento do Poema, e isso o diferencia de modo evidente do pressuposto básico da Filosofia, qual seja, o "dar razões", explicar racionalmente o que justifica determinada proposição. Por conseguinte, parece manifesto que as preocupações eram radicalmente distintas: de um lado a construção mítico-religiosa, de outro, a investigação especificamente racional.

Como já foi afirmado por Reale (Vol. I, 1994, p.11, 13), não temos acesso a nenhuma evidência histórica ou arqueológica que deem guarida à Tese Oriental. Acrescente-se a isso o fato razoável de que os conceitos filosóficos demandam o uso de expressões linguísticas refinadas (Reale, Vol. I, 1993, p.15), e não a linguagem utilizada nas relações comerciais. Sem o domínio da língua sofisticada manejada pela Filosofia, onde subjaz sua terminologia, não haveria possibilidade da existência da mesma. Não devemos esquecer que sem a língua grega não teríamos o que conhecemos por Filosofia, na medida em que toda a terminologia filosófica origina-se grega, bem como os conceitos têm origem na filosofia grega. Poderia ser objetado que o alfabeto grego tem origem no alfabeto fenício, composto por vinte e dois signos que eram idênticos a vinte e duas consoantes. A resposta parece clara; até no âmbito do alfabeto os gregos atuaram, introduzindo no alfabeto herdado da Fenícia, progressivamente, as vogais, o que certamente influenciou a linguagem filosófica (Conche, 1991, p.6).

Tais circunstâncias mostram claramente a distinção entre a filosofia grega e toda forma de pensamento anterior a ela: os gregos preocuparam-se em justificar, fundamentar racionalmente suas argumentações. Muitas das coisas que defenderam provaram-se falsas,

e mesmo inconsistentes, mas o método subjacente era claro, a tentativa de compreensão da realidade baseada apenas e tão somente na razão, o que os diferenciava dos orientais, a quem certamente não faltava racionalidade, mas uma racionalidade perpassada pelo aspecto mítico-religioso.

Essa mudança estrutural especifica a distinção entre o pensamento oriental e a filosofia grega. As palavras de Nietzsche são extremamente apropriadas para este tipo de afirmação: "Outros povos possuem santos, enquanto os gregos, por sua vez, têm sábios" (Nietzsche, 2008, p.36). As intenções entre os dois campos eram distintas, já que a Filosofia não poderia ter vindo do Egito ou da Fenícia pelo simples motivo de que ela não se encontrava lá, o que antes poderia ser denominado Filosofia, não era Filosofia, mas pensamento religioso, mito, ou seja, não era Filosofia em qualquer acepção: “Buscar a verdade sem outra preocupação que a verdade ela mesma, isto pertence aos gregos” (Conche, 1991, p.6).

2. ORIGENS GREGAS DA FILOSOFIA

Afirmamos que não houve uma origem oriental da Filosofia, mas existem, segundo Reale (1993, p.17-27), “formas de vida espiritual” que serviram de preparação para o surgimento da Filosofia na Grécia.

São elas:

1. os poemas homéricos (*Ilíada* e *Odisséia*): eles teriam como característica o sentido de harmonia, proporção, limite e medida, que serão temas caros à filosofia grega. Além disso, a narrativa dos poemas busca, de algum modo, estabelecer razões, o que resultaria, como na investigação propriamente filosófica posterior, uma antecipação das ideias de “causa” e “princípio” (p.20), por exemplo;

2. os deuses da religião pública e sua relação com a Filosofia: nesse quesito, há concepção de que tudo é divino, seja no sentido de que todas as coisas que acontecem são decorrentes dos deuses, inclusive os fenômenos da natureza e da vida humana. Os deuses seriam “forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas” (p.21-22), o que faria da religião grega uma “religião naturalista”: então teríamos uma religião pública naturalista, do mesmo modo que a primeira filosofia foi naturalista;

3. a religião dos mistérios: sobretudo o Orfismo, especialmente a sua doutrina da transmigração das almas e sua concepção dualista de alma e corpo, sendo o último considerado o corpo da alma, concepções que encontramos em Pitágoras e Platão dentre outros (p.24);

4. as condições sócio-político-econômicas: com a criação da *polis*, o indivíduo passa a se reconhecer na cidade-estado, sendo que o fim de ambos coincide, bem como a liberdade de ambos (p.26), liberdade expressa nas constituições de cada cidade-estado (p.27). Outro fator que contribui foi a expansão das colônias gregas para a Ásia Menor e para a Magna Grécia (Itália). É interessante salientar que nesse período

a Jônia, e por consequência Mileto, cresceram notavelmente, seja economicamente, devido ao comércio, seja culturalmente, em função do desenvolvimento político, incisivamente na arte (pintura), na literatura e na arquitetura (Barnes, 1997, p.11).

3. PERÍODOS DA FILOSOFIA GREGA

A filosofia grega compreende o período de 585 a.C., com Tales de Mileto, a 529 d.C., quando do édito e Justiniano proibindo o ensino da filosofia pagã nas escolas cristãs.

O estabelecimento de períodos no que concerne à filosofia grega é necessariamente arbitrário em função de que nem sempre tais períodos obedecem rigidamente à cronologia. Cientes deste caráter arbitrário, proporemos a seguinte divisão:

a. *Período cosmológico ou naturalista*: esse período tem como característica básica a pergunta pela origem e natureza das coisas e do Cosmos, e é onde nós temos os chamados pré-socráticos;

b. *Período antropológico ou humanista*: esse período representa o esquecimento da preocupação e investigação acerca da origem das coisas e do Cosmos, e passa a preocupar-se com as questões referentes ao homem. É o período relativo aos Sofistas e a Sócrates;

c. *Período das grandes sínteses*: é o período mais rico da filosofia grega, onde há a preocupação essencial com os fundamentos do conhecimento e da moralidade, e de vários outros problemas filosóficos;

d. *Período ético/epistemológico*: é o período referente ao epicurismo, estoicismo e ceticismo, onde afloram uma plêiade de preocupações éticas, como, por exemplo, o ideal de sábio, e questões relativas à possibilidade do conhecimento e o estabelecimento de critérios de verdade;

e. *Período transcendente ou religioso*: é o período em que temos a retomada de Platão e Pitágoras, onde é deixada de lado a investigação sobre a realidade sensível, passando-se a tratar do supra-sensível. É o momento no qual a razão perde vitalidade, deixando de ser o critério único para explicar a realidade.

4. FONTES DA FILOSOFIA GREGA

(i) Platão e Sofistas;

(ii) Aristóteles (sobretudo no livro primeiro da *Metafísica* onde ele faz uma história, ou revisão, das doutrinas dos primeiros filósofos, normalmente crítica, buscando mostrar a insuficiência argumentativa dos mesmos);

(iii) Teofrasto (*A opinião dos Físicos*);

(iv) Estoicos;

(v) Céticos (Sexto Empírico, que tem por método salientar as variadas contradições encontradas em determinadas doutrinas);

(vi) Neoplatonismo (Plotino);

(vii) Biografias e Doxografias (doxógrafos são os que relatam as doutrinas dos filósofos gregos). O exemplo mais conhecido é a *Vida e doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio;

(viii) As sucessões dos filósofos: uma sucessão pode possuir dois aspectos: (a) funciona como uma prática institucional (Academia, Liceu), na qual um sucessor é apontado ou escolhido; ou (b) a postulação de um suposto vínculo doutrinal, real ou aparente, entre filósofos e escolas;

(ix) Outras fontes: Clemente de Alexandria, Estobeu;

(x) Comentadores: Alexandre de Afrodísia, Simplício, Proclo.

5. A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

O período pré-socrático é o período que inaugura a Filosofia no século VI a.C., em Mileto, cidade da Jônia, colônia grega da Ásia Menor. Nesse período, temos a Escola Milesiana, Heráclito, Pitágoras, a Escola Eleática e os Físicos Posteriores.

Apesar da riqueza desse período, sua reconstrução é complexa em função de que a maior parte dos textos dos filósofos pré-socráticos foi perdida, tendo sobrado pouquíssimos fragmentos (o que trouxe dificuldades importantes no que tange a sua interpretação) conservados por variados autores, o que nos torna reféns das doxografias, biografias etc., que servem de instrumento para que possamos reconstruir, na medida do possível, os elementos fundamentais das doutrinas professadas pelos primeiros filósofos, como eles as fundaram e estabeleceram.

5.1. Conceitos fundamentais

Temos, segundo Barnes (1997, p.20-24), ao longo do período pré-socrático, quatro conceitos fundamentais:

- *Kosmos* (Universo): esse conceito pressupõe que o universo é um ser totalmente ordenado, composto de beleza e harmonia;

- *Phusis* (Natureza): a natureza possui dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, é a natureza que subjaz a todas as coisas. Os pré-socráticos estudam qual é a natureza das coisas, isto é, aquilo que lhe é próprio, que lhe pertence a si mesma;

- *Archê* (Princípio): é o princípio originário de todas as coisas, de onde todas provêm;

- *Logos* (Razão): é o caráter distintivo da filosofia antiga, sua característica fundamental. Devemos dar razões, explanar, o porquê das ocorrências do mundo.

Já foi mencionado que a Filosofia foi uma criação do gênio grego e que não teve, para o seu surgimento, nenhuma influência oriental, bem como ela teve início no século VI a.C., com Tales de Mileto. Mas essa afirmação, embora assinale a Grécia como a origem da Filosofia, não é unânime. Olog Gigon (1985, p.13-15), por exemplo, atribui a Hesíodo o papel de primeiro filósofo, já no século VIII a.C. Na realidade, o primeiro filósofo seria um poeta, em função da audácia de seu conteúdo, e do rompimento que ele representa com a tradição homérica. Ele justifica tal ponto utilizando a seguinte passagem da *Teogonia* de Hesíodo:

> pastores dos campos, vis vergonhosos viventes, ventres só, se nós sabemos dizer muitas mentiras com aparência de realidade, sabemos também, quando queremos, dizer a verdade (v. 26-28; falam as Musas).

Assim, teríamos, para Gigon, a distinção "aparência" (mitos homéricos) e "verdade" (filosofia), temas absolutamente importantes nos primórdios da Filosofia. W. Jaeger não está de acordo. Por quê?

Segundo Jaeger (1992, p.24), se Hesíodo estabelece algo que possa soar como uma novidade em relação seja a Homero quanto à teologia oriental, são, na realidade, os milesianos que fundamentam uma compreensão do mundo completamente nova, baseada na razão, não tendo qualquer relação de conteúdo com a tradição mítica, ou qualquer outra tradição, pois seu ponto de partida são os *ta onta*, as coisas que existem e que estão dadas na experiência humana.

A posição de Jaeger parece coerente, mas outra razão serve para questionar a indicação de Hesíodo como "primeiro" filósofo. Se analisarmos os versos de Hesíodo supramencionados, seríamos obrigados a concordar que à Filosofia não caberia apenas buscar a verdade, pois as Musas podem dizer muitas mentiras com "aparência de realidade", e, eventualmente, "quando quiserem", podem dizer a verdade. Bem, o filósofo não possui esta dupla capacidade, dizer a verdade ou a mentira (aparência), pois ele busca tão somente a primeira, a verdade, e refuta a segunda. A distinção aparência e verdade é auto excludente: ou buscamos a verdade (o caso do filósofo), ou abraçamos a aparência (que conduz ao erro). A Filosofia não

poderia começar pela aparência de realidade, isso contraditaria sua própria natureza.

Essa perspectiva é confirmada pela nova abordagem que os primeiros filósofos dão a respeito das cosmogonias e teogonias, ou seja, das narrativas sobre a origem dos deuses e do universo. É o caso da primeira cosmogonia filosófica elaborada por Anaximandro (Algra, 1999, p.47). Não nos deteremos nas minúcias, que serão vistas a seguir, mas no seu caráter distintivo, tendo em vista as cosmogonias tradicionais, pois, ao contrário dessas últimas, seu traço fundamental é a sua visão naturalista, que leva em consideração os vários aspectos da constituição do mundo, como, por exemplo, a geração dos seres vivos e os fenômenos do mundo (Algra, 1999, p.48), o que apresentaria uma "similaridade entre as descrições do nascimento do cosmos e o da geração do seres vivos", o que permitiria afirmar que isso seria "a aplicação de um modelo biológico rudimentar a respeito da geração [dos seres vivos]" (Algra, 1999, p.49). Logo, o que deve ser ressaltado é que há uma preocupação sistemática, a partir de uma visão integrada, com a natureza, "pela formação e estrutura geral do mundo" (Donini; Ferrari, 2012, p.17), em todos os seus aspectos, especialmente pelos "processos físicos e biológicos" que ocorrem no mundo, entendendo a verdadeira natureza das coisas. Para tal, era absolutamente necessário suprimir a mitologia das cosmologias e cosmogonias (Donini; Ferrari, 2012, p.17).

> Eles [os milesianos] parecem satisfazer-se na atividade teorética em vista de si mesma, eles sentiram-se livres para especular [...] eles não tinham escrúpulos em imaginar teorias que eram, em vários aspectos, radicalmente diferentes daquelas de seus predecessores (Algra, 1999, p.49).

Entre os predecessores encontramos, por exemplo, Hesíodo, que, diferentemente de Anaximandro, construiu uma cosmogonia mítica, enraizada no nascimento das divindades, e não filosófica como a desse último, que busca apreender racionalmente todos os processos envolvidos na constituição do universo.

Os primeiros filósofos foram chamados *phusikoi*, físicos. Assim eram conhecidos pelo fato de estudarem a *phusis*, a natureza: "um *phusikos* deve se interessar por problemas gerais, problemas que se

apresentam sob um aspecto mais filosófico. Como o universo começou? Como se desenvolveu? Qual é a sua constituição fundamental, seus elementos, seus princípios?" (Barnes, 1998, p.4-5).

Temos, então, na filosofia pré-socrática, o que Jonathan Barnes chamou *the art of thinking*, a arte do pensamento (Barnes, 2000, p. 3), pois encontramos nos filósofos desse período um rigor racional absolutamente impressionante. Eram, por assim dizer, cientistas – em um período em que não havia uma distinção entre ciência e filosofia – , que tinham como objetivo observar os fenômenos, entendê-los, explicá-los, de modo aberto, não afeitos aos dogmas dos poetas míticos, mas conduzidos pela razão, pela argumentação. Isso não significa afirmar que suas argumentações ou razões fossem sempre e necessariamente corretas – já vimos que esse não era o caso –, pois grande parte de suas conclusões eram falsas, mas isto não importa. Aliás, como afirma Barnes de modo mordaz, os argumentos filosóficos são na sua maior parte maus (1998, p.9), não sendo um privilégio dos primeiros filósofos. O que contava era o método, o tipo de investigação levada a termo, e essa era uma investigação essencialmente racional, e é este tipo de perspectiva que deve ser aqui salientada: "todos os homens possuem opiniões, mas poucos homens pensam" (Berkeley *apud* Barnes, 2000, p.5).

Por conseguinte, a exclusão de Hesíodo como primeiro filósofo é evidente. Desse modo, tranquilos quanto a isto, comecemos a trilhar o caminho da filosofia pré-socrática desde o princípio, ou seja, desde o século VI a.C., com os a escola milesiana; afinal, têm origem aí os primeiros filósofos, os precursores, aqueles que abririam caminho, no futuro, para filósofos tais como Platão, Aristóteles e para outras escolas filosóficas posteriores.

5.2. O Período Cosmológico (Ou Naturalista)

Esse período tem como característica básica a pergunta pela origem e natureza das coisas e do Cosmos, e é onde nós temos os chamados pré-socráticos.

5.2.1. A Escola Milesiana

Como já observado, a Filosofia teve seu início no século VI a.C. na colônia grega da Jônia, na Ásia Menor, mais precisamente na cidade de Mileto, importante porto comercial.

A filosofia da Escola de Mileto tem como característica fundamental a busca pelo princípio (*archê*) primeiro de todas as coisas do universo, ou seja, o que constitui todas as coisas, a natureza (*phusis*) que subjaz a todas as coisas.

Além de Tales, o fundador da Filosofia, dois outros nomes compõem essa Escola. São eles: Anaximandro e Anaxímenes. Em seguida, veremos quais são as respostas apontadas por cada um deles e as razões dadas por nossos filósofos para as referidas respostas.

5.2.1.1. Tales de Mileto (625/4 – 558/6 a.C.)

Tales teria escrito uma obra, *Peri Phuseos* (*Sobre a Natureza*), da qual nada nos chegou. A preocupação com a natureza, e sua investigação sobre mesma, marcaram sua Filosofia, que expressa uma intensa curiosidade científica.

Ele foi considerado por Platão (*Protágoras* 343 a) um dos sete sábios da Grécia. Aliás, não há uma referência exata de quem eram estes sete sábios, pois variadas listas chegam a apontar 22 nomes distintos (De Crescenzo, 1983, p.19), embora possamos afirmar, a partir das fontes, que em todas as listas encontramos o nome do nosso Tales, que foi considerado o primeiro dentre eles (DK A II).

A Tales foi atribuída a predição de um eclipse do Sol (DK A II,V), bem como o fato de ter antecipado, por observações astronômicas, uma rica colheita de azeitonas, simplesmente para mostrar que sua pobreza não tinha origem na possível inutilidade da Filosofia. Tendo previsto tal colheita, utilizou seus parcos recursos para locar todos os lagares disponíveis. Uma vez comprovada a rica colheita, os lagares foram subalugados pelo preço que ele estipulou, provando que a Filosofia era também fonte de enriquecimento, não que isso fosse a finalidade dos filósofos, na medida em que estes deveriam preocupar-

se com atividades bem mais nobres do que a busca da riqueza (DK A X).

Segundo Tales, é a *água* o princípio a partir do qual são formadas todas as coisas:

> A maior parte dos primeiros filósofos estimava que os princípios de todas as coisas se reduziam aos princípios materiais. É a partir do que são constituídas todas as coisas, o termo primeiro de sua geração e o termo final de sua corrupção, enquanto a substância [princípio] permanece, mudando somente seus estados – é isto que eles tomam por elemento e princípio das coisas; também estimam que nada se cria ou se destrói, já que esta natureza é conservada para sempre [...].
> Para Tales, o fundador desta concepção filosófica, *este princípio é a água* (porque sustentava que a terra flutua sobre a água) (DK A XII, Aristóteles *Metafísica* 983b6-22).

Todas as coisas são compostas a partir da água, é o que declara Galeno, reforçando a compreensão aristotélica de que "os elementos sofrem transformações mútuas", pois os quatro elementos, dos quais o primeiro é a água, "misturam-se mutuamente por combinação, solidificação e composição das coisas do mundo" (DK B III).

Para Aristóteles, a provável razão para sustentar tal doutrina é o fato de que a alimentação é húmida, e que as sementes de todas as coisas são húmidas. Logo, o princípio de todas as coisas, o que representa sua natureza, é a água, o que é corroborado por Simplício, que reconhece na água este princípio uno: "E a água é o princípio da natureza húmida, que compreende em si todas as coisas. É porque admitem que a água é o princípio de todas as coisas e declaram que a terra flutua sobre a água" (DK A XIII).

O testemunho de Aristóteles é muito importante, pois representa a passagem mais importante sobre a filosofia de Tales, que, portanto, deve a Aristóteles, em função de sua concepção de que o princípio de todas as coisas é a água, toda sua importância na História da Filosofia, menos pela solução e mais pela consecução da ideia de um princípio.

5.2.1.2 Anaximandro de Mileto (610 – 547 a.C.)

Anaximandro, possivelmente o mais importante membro da escola milesiana, teria escrito uma obra, também denominada *Peri Physeos* (*Sobre a Natureza*), da qual restou um fragmento de interpretação complexa. Ele manifestou o mesmo interesse científico de seus companheiros milesianos, tendo afirmado que a terra é esférica, ocupando o centro do universo (DK A I), tendo descoberto os solstícios, os equinócios, bem como teria inventado o *gnômon* (DK A II). Um argumento pitoresco, mas fundamentado pelas fontes, atribuído a Anaximandro é que o homem foi engendrado pelo peixe, a quem se parecia no começo (DK A XI).

Ao contrário de Tales, Anaximandro não apresenta um elemento material específico como o princípio de todas as coisas. Para Anaximandro, o princípio primeiro de todas as coisas é o *apeiron* (o ilimitado). A partir do testemunho de Simplício, podemos entender o seu significado (DK A IX):

> Dos que afirmam que o princípio é um, movido e ilimitado, Anaximandro [...], sucessor e discípulo de Tales, afirmou que o Ilimitado é o princípio e elemento das coisas que são, sendo, de resto, o primeiro a usar o termo princípio.

Nesse sentido, é possível afirmar que o *apeiron*, segundo Pseudo-Plutarco, é "a *causa* universal de toda geração e corrupção" (DK A X), ou seja, de todo o nascimento e morte de todas as coisas existentes, inclusive os céus e os mundos (DK A XI), pois dele originam-se todas as coisas que nascem, e a ele retornam todas as coisas que morrem, como observou Aécio (DK A XIV). Por ser o Ilimitado, obviamente não admite princípio, como afirmou Aristóteles, pois se tivesse um princípio, automaticamente tal princípio seria o seu limite. Sendo assim, ele existe desde sempre, e, enquanto princípio, não pode estar sujeito à corrupção. Assim, "o Ilimitado é o princípio das outras coisas, ele envolve cada coisa e governa todas as coisas [...] não admitindo causa [...] ele é o divino, pois ele é imortal e imperecível" (DK A XV).

Observamos que apenas um fragmento nos chegou dos escritos de Anaximandro. Mencionamos parte dele acima, quando citamos Simplício. Agora, o citamos integralmente (DK B I):

> Anaximandro afirmou que o Ilimitado é o princípio das coisas que são [...]. Isto do qual a geração procede pelas coisas que são, é também à qual retornam sob o efeito da corrupção, segundo a necessidade; pois pagam castigo umas às outras pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo.

É, de fato, um fragmento de difícil interpretação, e muitas têm sido oferecidas por notáveis estudiosos da filosofia grega. Não pretendemos fornecer uma análise vertical do fragmento, na medida em que não é o propósito deste volume, mas poderíamos indicar em linhas gerais o que poderia ser esclarecido do único fragmento de Anaximandro que nos resta.

Antes de surgirem as coisas existentes, havia uma massa indiferenciada, o *apeiron*, do qual os contrários separaram-se. Após sua separação do seio do Ilimitado, cada contrário tentou sobrepor-se ao outro, desequilibrando a harmonia existente entre eles. Parece que temos dois motivos para a expiação pela injustiça realizada: (a) o primeiro é pela própria separação dos contrários da unidade do *apeiron*; (b) o segundo é tentativa de sobreposição dos contrários. Essas duas injustiças são pagas, segundo a ordem do tempo, que funciona como árbitro, com o retorno ao seio do Ilimitado, por necessidade. O processo originário de culpa "moral e de expiação pode ser então entendida pela "dissociação de contrários" que estão na origem do processo de geração (nascimento).

5.2.1.3. Anaxímenes de Mileto (585 – 528/5 a.C.)

Anaxímenes foi um filósofo da natureza, sucessor de Anaximandro, mas que pressupõe não um avanço à acurada racionalidade do mesmo, porém um retorno à preocupação original de Tales em estabelecer um único elemento como o princípio de todas as coisas. Ele escreveu uma obra, *Peri Phuseos* (*Sobre a Natureza*), da qual não sobraram fragmentos.

Conforme Anaxímenes, o princípio primeiro de todas as coisas foi o *ar*. O ar é o princípio das coisas que são atualmente engendradas [geradas], das que foram e das que serão (DK A VII), mesmo as relativas aos deuses e coisas divinas: tudo procede do ar. O ar possui aspectos diferentes, de acordo com as substâncias, em função de sua condensação ou rarefação:

> [...] [o ar] difere segundo as substâncias em função de sua rarefação ou condensação: tornando-se mais sutil, torna-se fogo; condensando-se, torna-se vento, depois nuvem, e mais adiante água, logo terra, depois pedras, e as outras criaturas procedem destas. Ele confere ao movimento a eternidade e pensa que é o instrumento de produção da mudança (DK A V).
>
> [...] o ar é o princípio da totalidade das coisas e é ilimitado em grandeza, mas definido pelas qualidades que ele reveste; todas as cosas são engendradas [geradas] segundo uma certa condensação do ar, ou, ao contrário, uma rarefação. O movimento existe desde toda eternidade (DK A VI).

Todas as coisas são geradas a partir do ar infinito, mas diferentemente do ar, são finitas. O ar, em última instância, é Deus (DK A X), e nossa alma, "que nos sustenta", é ar (DK B II: esta é parte de uma passagem atribuída a Anaxímenes por Aécio, no que seria seu único fragmento conhecido, mas cuja autenticidade não é comprovada).

Enfim, os milesianos, os primeiros filósofos buscaram responder uma questão primordial: *qual o princípio que dá origem a todas as coisas*? Independentemente do grau de sofisticação de cada resposta, ela foi elaborada de modo racional, tentando dar conta dos fenômenos do mundo.

5.2.2. Pitagorismo

Falamos de Pitagorismo pela dificuldade inerente em identificar de modo claro o que pode ser atribuído a Pitágoras de Samos ou aos seus discípulos. Essa dificuldade reside no fato de a figura de Pitágoras ter em torno de si uma aura de mistério, tendo assumido um caráter

lendário, divino, impossibilitando que o que é específico de seus ensinamentos possam ser separados a ponto de podermos construir com clareza os fundamentos básicos de sua doutrina, isto é, daquela que podemos afirmar que é dele e não dos seus seguidores - os seguidores eram divididos em duas categorias: os acusmáticos (os que escutam), e os matemáticos (os verdadeiros iniciados), conforme Jâmblico, (*Vida de Pitágoras*, 80-89) -, a quem teria impingido uma lei do silêncio sobre os seus ensinamentos (DK A VIIIa).

O Pitagorismo apresenta duas vertentes principais: o seu caráter de seita religiosa, provavelmente seguindo o modelo dos cultos dos mistérios, mais especificamente do Orfismo (DL VIII 8), com seus preceitos místico-religiosos, e sua contribuição especialmente filosófica. Tentaremos mostrar seus principais momentos, a despeito da complexidade inerente ao personagem, o qual, segundo relatos (DL VIII 6), não deixou nenhum escrito.

Antes de apresentar esses dois aspectos, lembramos que existe, na historiografia filosófica uma tendência a aproximar a doutrina do Pitagorismo às preocupações dos milesianos, sobretudo a sua concepção de número, entendido como o princípio das coisas. Sugeriremos que não é o âmbito geográfico que separa as duas escolas, na medida em que Pitágoras desenvolveu suas atividades na Magna Grécia (Itália) e não na Ásia Menor, bem como proporemos que a preocupação subjacente de Pitágoras quando trata dos números é bem diferente da que moveu os filósofos de Mileto. Aristóteles afirmou (*Metafísica* 989b30) que os pitagóricos utilizaram princípios e elementos mais estranhos do que "os filósofos naturais", o que parece estabelecer uma clivagem entre uns e outros.

Do ponto de vista místico-religioso, a escola pitagórica seguia regras estritas, tais como:

> não atiçar o fogo com uma faca, não forçar a balança, não sentar sobre a medida de grãos, não comer o coração, ajudar a depor a carga e não agravá-la, ter sempre as cobertas enroladas juntas, não pôr a imagem de um deus na placa de um anel, não deixar a marca de uma panela nas cinzas, não esfregar um vaso com uma tocha, não urinar voltado para o sol, não caminhar por fora da estrada, não apertar mãos com

> facilidade, não ter andorinhas sob o próprio teto, não criar animais com os artelhos aduncos, não urinar nem pisar sobre unhas ou cabelos cortados, afastar de si as facas afiadas, não voltar atrás na fronteira quando sair da pátria" (DL VIII 17) [...] Pitágoras prescrevia a abstinência de favas porque provocavam flatulência [...] Pitágoras preconizava a abstinência de favas porque estas se assemelham aos órgãos genitais ou às portas do Hades [...] (DL VIII 24, 34).

Obviamente, estes preceitos têm a sua razão de ser no interior da escola, como, por exemplo, o preceito de não atiçar o fogo com a faca, já que isso expressaria "não se deve provocar a ira ou o orgulho ferido dos poderosos", ou mesmo "não forçar a balança, não atentar contra a equidade e a justiça" (DL VIII 18). Não sentar sobre a medida dos grãos, implicaria cuidar do futuro, pois a medida dos grãos é a ração de um dia, ou não comer o coração seria evitar que a alma se consumisse em aflições e penas etc. (DL VIII 18). Entre os preceitos havia também aquele que impediria que se matasse ou se comesse os animais, pois estes, como os homens, possuíam alma (DL VIII 13), um preceito questionado por alguns historiadores, porque acreditavam que o rigor de tal imposição não era consistente com outras passagens que nos chegaram.

Independentemente de qualquer polêmica, que não o objetivo desta obra, é perfeitamente possível afirmar que esta comunidade de homens e animais pela posse da alma pode estar relacionada com sua ideia acerca da *transmigração das almas*, o ponto mais importante no interior de sua perspectiva místico-religiosa. Dentro desta perspectiva, a alma, sendo imortal (DL VIII 27), poderia reencarnar, mas não apenas entres os homens, de um lado, e entre os animais de outro. Na realidade, almas humanas poderiam encarnar em corpos de animais, e almas de animais em corpos humanos.

Segundo Diógenes Laércio (VIII 11), do ponto de vista filosófico-científico propriamente dito, Pitágoras aperfeiçoou a geometria – descobrindo "os princípios por um exame dos teoremas", a partir de "um método não empírico, mas puramente intelectual; é ele precisamente quem descobriu a teoria das proporções e a existência de uma estrutura das formas do universo" (DK A VIa), tendo se dedicado

mais detidamente ao aspecto aritmético dessa última, tendo sido o descobridor de que, em um triângulo retângulo, o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos (DL VIII 12), o conhecido Teorema de Pitágoras. O fruto dessa preocupação matemática é a afirmação de que:

> A mônada é o princípio de todas as coisas: da mônada nasce a díade indefinida, que serve de substrato material à mônada, sendo esta a causa; da mônada e da díade indefinida nascem os números; dos números nascem os pontos, destes nascem as linhas e destas, as figuras planas; das figuras planas nascem as figuras sólidas; desta nascem os corpos perceptíveis pelos sentidos (DL VIII 25).

Todo esse processo permitirá a produção de um cosmos inteligente, animado, e harmônico (DL VIII 25, 33). Esse cosmos é ordenado e dotado de beleza, sendo governado pelo destino, ou seja, o destino governa o todo e as partes (DL VIII 27).

Foi mencionado anteriormente que os pitagóricos não podem ser tomados conjuntamente com os milesianos como se eles partilhassem, em suas doutrinas, os mesmos objetivos. Como vimos, o próprio Aristóteles afirmou que os princípios e elementos que encontramos no Pitagorismo são estranhos, tendo em vista os filósofos milesianos. Em outra passagem da *Metafísica*, Aristóteles afirma:

> Contemporaneamente com estes filósofos [os primeiros filósofos], e antes deles, os pitagóricos, como são denominados, devotaram-se à matemática; eles foram os primeiros a dedicarem-se ao avanço deste estudo, e nutridos destas ciências, pensaram que seus princípios eram os princípios de todas as coisas. Desde que destes princípios, *os números são, por natureza, os primeiros*, e nos números eles pareceram ver muitas semelhanças com as coisas que existem e vêm a ser [mais do que qualquer dos elementos] (985b23-29).

Logo, parece que os números possuem um estatuto distinto dos princípios materiais dos primeiros filósofos, pois eles se caracterizariam, não por ser um princípio a partir do qual todas as coisas do universo se constituiriam, mas antes seriam princípios pela simples razão de que todas as coisas podem ser expressas

numericamente, como, por exemplo, no que tange aos intervalos existentes na escala musical, que são expressos aritmeticamente "pela razão entre os números 1, 2, 3, 4" (Guthrie, 1987, p.35), cujo somatório é 10, o número perfeito, representado pela figura mística da *tetraktys*:

.

. .

. . .

. . . .

Segundo Guthrie, há um princípio geral, que a descoberta supramencionada ilustrou com perfeição, que "é a imposição de limites (*peras*) no ilimitado (*apeiron*), o que leva a constituir o limitado (*peperasmenon*)". Essa é a fórmula subjacente à formação do mundo (Idem), uma fórmula que tem como conceitos básicos a medida e a proporção (Idem, p.36).

Nesse sentido, o número, como observa Aristóteles, é o princípio da matéria como, também, o que forma suas modificações e estados: os elementos do número são o par e o ímpar, o primeiro é ilimitado, e o segundo limitado (*Metafísica* 986a17- 19).

Pitágoras deixou contribuições importantes no que concerne a uma filosofia da matemática, não podendo ser enquadrado no mesmo âmbito temático dos milesianos, na medida em que sua pretensão não era estabelecer o princípio constitutivo do mundo, mas apenas mostra as relações numéricas que podem ser encontradas no mesmo.

5.2.3. Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C.)

Heráclito é um dos principais filósofos do mundo grego, sendo uma referência nas filosofias que se seguiram. Pensador complexo, considerado "o obscuro" pelo fato de sua forma enigmática de se expressar, ele nos deixou diversos fragmentos de uma obra denominada *Peri Physeos* (Sobre a Natureza).

Heráclito é conhecido pela famosa fórmula “tudo muda” (*panta rei*), ou seja, tudo está submetido a um fluxo contínuo, sejam os indivíduos, sejam os processos naturais. No interior dessa ideia está pressuposta a existência de uma Razão (*logos*) que ordena todas as coisas no mundo, e que normalmente não é percebida, ou escutada, pelas pessoas comuns. Além dessa razão, opera no mundo um princípio, o Fogo, que por ser um dos elementos, é normalmente entendido através de um viés naturalista, que aproximaria Heráclito das intenções e objetivos dos primeiros filósofos, na medida em que esse Fogo deveria ser compreendido como o princípio de todas as coisas que povoam o universo.

Essa compreensão talvez não seja o que possamos entender da concepção heraclítica, pois o Fogo, eventualmente, pode estar associado à noção de mudança contínua, da não permanência de nada, própria do pensamento de Heráclito, que, não esqueçamos, se expressa por enigmas.

5.2.3.1. *O Fogo, princípio primeiro de todas as coisas?*

É verdade que alguns fragmentos nos levam à compreensão da pertença de Heráclito ao ambiente intelectual milesiano.

Na *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio relata (IX 7) que o nosso filósofo afirmava que “Tudo se forma do Fogo e a ele retorna”, porque o Fogo é o elemento primordial, sendo que todas as outras cosas existentes não passariam de mutações do Fogo (DL IX 8): o próprio cosmos seria fruto do Fogo, retornando a ele quando perecer durante a conflagração (embrasamento) universal. O interessante é que, na mesma passagem, tal argumentação parece não encontrar explicação, já que Heráclito não é objetivamente claro ao sustentar tal posição, tendo apenas afirmado que todas as coisas nascem por um processo similar ao que encontramos em Anaxímenes, isto é, por rarefação e condensação, em um processo, quando da criação das coisas, descendente, como o que ocorre durante a umidificação do Fogo, quando esse se condensa, tornando-se água quando a condensação adquire maior contração, e quando a água acaba por cristalizar-se, torna-se terra. O oposto se dá por um processo

ascendente, quando, por exemplo, a terra adquire fluidez, e transforma-se em água, e assim por diante (DL IX 9).

Mas o que nos interessa, é a ideia do Fogo como princípio de todas as coisas, pois os relatos são claros, como vimos acima, e numerosos, como podemos encontrar em Simplício:

> Hipásio de Metaponte e Heráclito de Éfeso consideravam o mundo com uno, movido e limitado, mas faziam do Fogo o princípio, e do Fogo faziam nascer as coisas existentes por condensação e rarefação, e se dissolver novamente no Fogo, na medida em que ele é a única natureza servindo de substrato. Heráclito, com efeito, declara que todas as coisas são conversões do Fogo (DK A V).

Esse testemunho é corroborado por Aécio, que ressalta a posição heraclítica, afirmando que "o Fogo é o princípio de todas as coisas", ou por Galeno (é o Fogo o elemento) (Idem).

Logo, parece difícil contrariar as evidências textuais, e refutar a possibilidade de Heráclito pertencer logicamente à tradição dos milesianos, pois o Fogo, nos textos citados, pode ser considerado como um dos princípios apresentados como responsáveis pela origem de todas as coisas. O problema é que algo é acrescentado no processo de constituição e ordenação das coisas que está ausente das formulações da Escola de Mileto, qual seja, a ideia de uma Razão que governa todas as coisas. Podemos considerar essa mudança de perspectiva quando lemos uma passagem de Aécio:

> Heráclito declarava que o eterno Fogo periódico [é Deus], e que é destino o *Logos*, artesão das coisas existentes a partir do movimento em sentido contrário.
> Heráclito afirmava que todas as coisas se produziam conforme ao destino, que é idêntico à necessidade.
> Heráclito mostrava que a essência do destino é o *Logos* expandido através da substância do todo. Ele é corpo etéreo, semente da geração do todo, e medida do período ordenado (DK A VIII).

As passagens parecem indicar a relação íntima entre o *Logos* e o Fogo como princípios que operam na ordenação das coisas, e na compreensão do caráter incessante da mudança, do devir, do vir a ser,

já que tudo muda e nada permanece. O Fogo seria a expressão simbólica do devir, do conflito dos contrários, desta incessante transformação a que estão submetidos os indivíduos e a natureza como um todo. O princípio seria, então duplo, inter-relacionados, o *Logos*/Fogo, pois tudo provém em conformidade com a razão, comum a tudo, por necessidade: "Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus; nenhum homem o fez, mas era, é e será um Fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas, e apagando-se em medidas." (DK B XXX). O Fogo, eterno, se acorda com a medida e a ordem do *Logos*:

> O fogo proporciona uma espécie de símbolo de sua natureza [do mundo]. É a melhor expressão material (e nenhuma outra forma de expressão era então possível) dos seus dois princípios fundamentais: 1) tudo nasce da luta [dos contrários]; 2) tudo está em constante devir (Guthrie, 1987, p.41).

5.2.3.2. *O Logos*

Segundo Heráclito, a sabedoria verdadeira consiste em tão somente uma coisa, a compreensão da Razão que governa todas as coisas (DL IX 1). Ora, a razão é o próprio critério de verdade, não a razão ordinária, mas a razão que a tudo governa, a razão comum, a razão divina, pois parece evidente que o que nos abarca é inteligente e dotado de razão (DK A XVI), pois é pela participação dos indivíduos nesta razão comum ("comum é a todos o pensar", DK B CXIII) e divina que os torna racionais (Idem), o que não acontece àqueles que desconhecem o que ocorre no mundo, que não o escutam ou o escutam de modo deficiente, pois não o reconhecem:

> Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo a natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem como fazem dormindo (DK B I).

Os indivíduos que não escutam o *logos*, e mesmo o escutando, não o reconhecem, não realizam que todas as coisas que ocorrem, ocorrem em conformidade com ele, não percebendo a coerência racional dos eventos do mundo. Esses indivíduos funcionam como se fossem surdos, estão presentes e ao mesmo tempo ausentes (DK B XXXIV), pois distanciam-se inapelavelmente da sabedoria, que consiste exatamente na capacidade de entender e ouvir o *logos*: "Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo" (DK B XXXXI).

Mas o *logos* desempenha também uma função não apenas no que tange aos indivíduos, mas também ao processo físico do universo, processo que está submetido a algo fundamental na filosofia de Heráclito, a ideia de que nada permanece, mas que "tudo muda" constantemente, ou seja, que o mundo físico está submetido a um constante devir.

Platão, no *Crátilo* (402a), salienta essa concepção heraclítica, ao afirmar "que tudo passa, nada permanece", concluindo com a famosa passagem do rio sobre nossa incapacidade de pisar duas vezes no mesmo rio. Nos fragmentos que nos restam de Heráclito, temos três passagens que ratificam a asserção platônica:

> Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se (DK B XXI).
> Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem, almas exalam do úmido (DK B XII).
> Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos (DK B XXXXIX A).

Os fragmentos abordam tanto os processos físicos quanto a nossa identidade enquanto humanos. Assim, tanto os processos físicos quanto a nossa identidade parecem, e na realidade são, submetidos à medida e à ordenação sistemática do *logos*. Tal construção elaborada por Heráclito parece ter sido, de algum modo, recuperada pelos

estoicos, se pensarmos que há uma relação entre a razão humana e a razão divina que governa o mundo (DK A XX):

> (Os) que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam como o comum de todos, tal como a lei e a cidade, e muito mais fortemente: pois alimentam-se todas as coisas humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas as (coisas) e ainda sobra (DK B CXIV).

5.2.3.3. *Conflito e harmonia dos contrários*

Para Heráclito, o devir de todas as coisas recebe sua determinação do conflito entre os contrários (DL IX 8), e é exatamente esse conflito de contrários que levam à harmonia entre os mesmos (DL IX 7), "Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas" (DK B X). O espírito do conflito entre os contrários está no entendimento de que o ser é, ao mesmo tempo, múltiplo e um, já que é unido pela raiva e a amizade (DK A X; cf. Platão, *Sofista* 242 d). O conflito é uma lei oculta da natureza, e algo em si mesmo bom, então funciona como base para o equilíbrio da vida, é sua fonte, pois tudo tem origem na luta para Heráclito (Cf. Guthrie, 1987, p.40): "Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar que é o Um - Tudo" (DK B L).

O conflito pressupõe uma harmonia, uma união de contrários, na medida em que todos os fenômenos do mundo têm origem na tensão dos contrários, pois um contrário só tem razão de ser a partir de sua relação com o seu contrário, um pressupõe o outro: "Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira" (DK B LI). Por conseguinte, Heráclito pode afirmar que a guerra é o que move o mundo: "O combate é de todas as coisas pai, de todas, rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres" (DK B LIII).

Ora, os contrários, em Heráclito, são/estão copresentes:

> O mesmo é em (nós) vivo e morto, desperto e dormindo e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados no além, são estes (DK B LXXXVIII).
> O Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; mas se alterna como Fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada (DK B LXVII).

Esses três momentos são o núcleo duro, os aspectos fundamentais do pensamento de Heráclito, ou seja, suas concepções acerca do Logos, do Fogo e do conflito [e harmonia] dos contrários.

Com o intuito de estimular a leitura dos fragmentos de Heráclito, como exemplo da complexidade de seus argumentos, e da dificuldade de reconstrução da filosofia grega pré-socrática, e mesmo após a uma exposição dos principais pontos de seu pensamento, apresentaremos conjuntamente todos os fragmentos de Heráclito que nos chegaram, mesmo os já citados ao longo do texto.

SOBRE A NATUREZA (DK 22 b 1-126)*

1. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 132.

Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo a natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem como fazem dormindo.

2. IDEM, ibidem, VII, 133.

* Extraído do volume Pré-Socráticos da *Coleção Os Pensadores* - Nova Cultural (*Tradução de José Cavalcante de Souza*).

Por isso é preciso seguir o-que-é-com, (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas, o *logos* sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.

3. AÉCIO, II, 21, 4.

(Sobre a grandeza do sol) sua largura é a de um pé humano.

4. ALBERTO MAGNO, *De Vegetatione*, VI, 401.

Heráclito disse que se felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilhas para comer.

5. ARISTÓCRITO, *Teosofia*, 68; ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 62.

Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama se lavasse. E louco pareceria, se algum homem o notasse agindo assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis.

6. ARISTÓTELES, *Meteorologia*, II, 2, 355a13.

O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo a cada dia, mas sempre novo, continuamente.

7. IDEM, *Da Sensação*, 5, 443a23.

Se todos os seres em fumaça se tornassem, o nariz distinguiria.

8. IDEM, *Ética Nicomaquéia*, VII, 2 1115b4.

Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.

9. IDEM; ibidem, X, 5. 1176a7.

Diverso é o prazer do cavalo, do cão, do homem, tal como Heráclito diz que asnos prefeririam palha a ouro.

10. IDEM, *Do Mundo*, 5 396b7.

Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.

11. IDEM, ibidem, 6 401a8.

Pois tudo que rasteja é preservado a golpe, como diz Heráclito.

12. ARIO DÍDIMO em EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XV, 20.

Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem, almas exalam do úmido.

13. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, I, 2.

Porcos em lama se comprazem, mais do que em água limpa.

14. IDEM, *Exortação*, 22.

A quem profetiza Heráclito de Éfeso? Aos noctívagos, aos magos, aos bacantes, às mênades, aos iniciados; a estes ameaça com o depois da morte, a estes profetiza o Fogo; pois os considerado mistérios entre os homens impiamente se celebram.

15. IDEM, ibidem, 34.

Se não fosse a Dioniso que fizessem a procissão e cantassem o hino, (então) às partes vergonhosas desavergonhadamente se cumpriu um rito; mas é o mesmo Hades e Dioniso, a quem deliram e festejam nas Lenéias.

16. IDEM, *Pedagogo*, *II,* 99.

Do que jamais mergulha como alguém escaparia?

17. IDEM, *Tapeçarias*, II, 8.

Muitos não percebem tais coisas, todos os que as encontram, nem quando ensinados conhecem, mas a si próprios lhes parece (que as conhecem e percebem).

18. IDEM, ibidem, II, 17.

Se não esperar o inesperado não se descobrirá, sendo indescobrível e inacessível.

19. IDEM, ibidem, II, 24.

Homens que não sabem ouvir nem falar.

20. IDEM, ibidem, III, 14.

Nascidos querem viver e deter suas partes, ou antes repousar, e atrás de si deixam filhos a se tornarem partes.

21. IDEM, ibidem, II, 21.

Morte é tudo que vemos despertos, e tudo que vemos dormindo é sono.

22. IDEM, ibidem, IV, 4.

Pois ouro os que procuram cavam muita terra e o encontram pouco.

23. IDEM, ibidem, IV, 10.

Nome de Justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas).

24. IDEM, ibidem, IV, 16.

Os que Ares mata honram-nos deuses e homens.

25. IDEM, ibidem, IV, 50.

Mortes maiores, maiores sortes, recebem.

26. IDEM, ibidem, IV, 143.

O homem de noite uma luz acende para si, morto, extinta a vista, mas vivo ele acende do morto quando dorme, extinta a vista, e quando desperto se acende do que dorme.

27. IDEM, ibidem, IV, 146.

O que para os homens permanece quando morrem (são coisas) que não esperam nem lhes parece (que permaneçam).

28. IDEM, ibidem, V, 9.

Pois é o que se estima que o mais estimado conhece e guarda; e contudo certamente a Justiça captará os artesãos e testemunhas de falsidades.

29. IDEM, ibidem, V, 60.

Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as coisas mortais; mas a maioria está empanturrada como animais.

30. IDEM, ibidem, V, 105.

Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus; nenhum homem o fez, mas era, é e será um Fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.

31. IDEM, ibidem, V, 105.

Direções do Fogo: primeiro o mar, e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo logos, tal qual era antes de se tornar terra.

32. IDEM, ibidem, V, 116.

Uma só (coisa) o sábio não quer e quer ser recolhido no nome de Zeus.

33. IDEM, ibidem, V, 116.

Lei (é) também persuadir-se à vontade um só.

34. IDEM, ibidem, 116.

Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes.

35. IDEM, ibidem, V, 141.

Pois é preciso que de muitas coisas sejam inquiridores os homens amantes da sabedoria.

36. IDEM, ibidem, VI, 16.

Para almas é morte tornar-se água, é para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma.

37. COLUMELA, VII, 4.

Porcos banham-se em lama e aves domésticas em poeira ou em cinza.

38. DIÓGENES LAÉRCIO, I, 23.

(Tales) parece segundo alguns ter sido o primeiro a estudar os astros. A seu respeito atestam Heráclito e Demócrito.

39. IDEM, I, 88.

Em Priene nasceu Bias, filho de Teutames, cujo logos é maior que o dos outros.

40. IDEM, IX, 1.

Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.

41. IDEM, IX. 1.

Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo.

42. IDEM, IX, 1.

Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente.

43. IDEM, IX, 2.

A insolência é preciso extinguir, mais que o incêndio.

44. IDEM, IX, 2.

É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas.

45. IDEM, IX, 7.

Limites de alma não os encontraria, todo o caminho percorrendo; tão profundo *logos* ela tem.

46. IDEM, IX, 7.

A presunção ele dizia que é a doença sagrada e que a visão engana.

47. IDEM, IX, 73.

Não conjeturemos à toa sobre as coisas supremas.

48. *Etymologicum Genuinum*, s.v. bíos.

No arco, o nome é vida e a obra é morte.

49. GALENO, *De Dignoscendis Pulsibus*, VIII, 733.

Um para mim vale mil, se for o melhor.

49a. HERÁCLITO, *Alegorias*, 24.

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

50. HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 9.

Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um.

51. IDEM, ibidem, IX, 9.

Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.

52. IDEM, ibidem, IX, 9.

Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado.

53. IDEM, ibidem, IX, 9.

O combate é de todas as coisas pai, de todas, rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres.

54. IDEM, ibidem, IX, 9.

Harmonia invisível à visível superior.

55. IDEM, ibidem, IX, 9.

As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro.

56. IDEM, ibidem, IX, 9.

Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco.

57. IDEM, ibidem, IX, 10.

Mestre da maioria das coisas é Hesíodo; pois este reconhece que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa).

58. IDEM, ibidem, IX, 10.

Os médicos, quando cortam, queimam e de todo torturam os pacientes, ainda reclamam um salário que não merecem, por efetuarem o mesmo que as doenças.

59. IDEM, ibidem, IX, 10.

A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma.

60. IDEM, ibidem, IX, 10.

A rota para cima e para baixo é uma e a mesma.

61. IDEM, ibidem, IX, 10.

Mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal.

62. IDEM, ibidem, IX, 10.

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

63. IDEM, ibidem, IX, 10.

Diante do ali-presente erguem-se e tornam-se guardiões em vigília de vivos e mortos.

64. IDEM, ibidem, IX, 10.

De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso.

65. IDEM, ibidem, IX, 10.

E o chama (ao Fogo) de fartura e indigência.

66. IDEM, ibidem, IX, 10.

Pois todas (as coisas) o Fogo sobrevindo discernirá e empolgará.

67. IDEM, ibidem, IX, 10.

O Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; mas se alterna como Fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada.

68. JÂMBLICO, *Dos mistérios*, I, 11.

E por isso Heráclito os chamou (a alguns ritos) de remédios, como se fossem para curar os males e afastar as almas das desgraças da geração.

69. IDEM; ibidem, V, 15.

De sacrifícios há duas espécies; uns oferecidos por homens inteiramente purificados, qual poderia ocorrer raramente em

um indivíduo, como diz Heráclito, ou em alguns poucos, fáceis de contar; e outros são materiais.

70. IDEM, *Das almas*, [ESTOBEU, *Éclogas*, II, 1, 16.]

Jogos de criança Heráclito considerou as opiniões humanas.

71. MARCO AURÉLIO, IV, 46.

É preciso lembrar-se também do que esquece por onde passa o caminho.

72. IDEM, IV, 46.

Do *logos* com que mais constantemente convivem, deste divergem; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhe parecem estranhas.

73. IDEM, IV, 46.

Não se deve agir nem falar como os que dormem.

75. IDEM, IV, 46.

Os que dormem, creio que chama Heráclito de obreiros e colaboradores (das coisas) que no mundo vêm a ser.

76. MÁXIMO DE TIRO. *Philosophoúmena*, XII, 4.

Vive Fogo a morte de terra, ar vive a morte do Fogo, água vive a morte de ar, terra a de água. - PLUTARCO, De E apud Delphos, 18. Morte do Fogo gênese para ar, morte de ar gênese para água. - Marco Aurélio, IV, 46. Lembrar-se sempre do dito de Heráclito, que morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar Fogo, e vice-versa.

77. NUMÊNIO, *fragmento* 35.

Donde também Heráclito dizer que para almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas. Prazer seria para elas a queda na geração. Em outra passagem ele diz que vivemos nós a morte delas e vivem elas a nossa morte.

78. ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 12.

O modo humano não comporta sentenças, mas o divino comporta.

79. IDEM, ibidem.

O homem como uma criança ouve o divino, tal como a criança o homem.

80. IDEM, ibidem, VI, 42.

É preciso saber que o combate é o-que-é-com, é justiça (é) discórdia, e que todas as (coisas) vêm a ser segundo a discórdia e necessidade.

81. FILODEMO, *Retórica*, I, c. 57.

Ancestral dos charlatões (Heráclito).

82. PLATÃO, *Hípias Maior*, 289 a.

O mais belo símio é feio, a se confrontar com o gênero humano.

83. IDEM, ibidem, 289 b.

O mais sábio dos homens em face de Deus se manifestará como um símio, em sabedoria, beleza e tudo o mais.

84a. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8,1.

Transmudando repousa (o Fogo etéreo no corpo humano).

84b. IDEM, ibidem.

Fadiga é pelos mesmos (princípios) penar e ser governado.

85. PLUTARCO, *Coriolano*, *22*.

Lutar contra o coração é difícil; pois o que ele quer compra-se a preço de alma.

86. IDEM, ibidem, 38.

A maior parte das (coisas) divinas, segundo Heráclito, por desconfiança esquiva-se de modo a não se conhecerem.

87. IDEM, Do que se deve ouvir, 7 p. 41 A.

Um homem tolo gosta de se empolgar a cada palavra.

88. IDEM, Consolação a Apolônio, 10 p. 106 E.

O mesmo é em (nós) vivo e morto, desperto e dormindo e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados no além, são estes.

89. IDEM, *Da superstição*, 3 p. 166 C.

Heráclito diz que para os despertos um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para o seu próprio.

90. IDEM, De E apud Delphos, 8 p. 388 E.

Por Fogo se trocam todas as (coisas) e Fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro.

91. IDEM, ibidem, 18 p. 392 B.

Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se.

92. IDEM, *Dos Oráculos da Pitonisa*, 6 p. 397 A.

E a Sibila com delirante boca sem risos, sem belezas, sem perfumes ressoando mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela.

93. IDEM, ibidem 21 p. 404 D.

O senhor, de quem é o Oráculo de Delphos, nem diz nem oculta, mas dá sinais.

94. IDEM, *Do exílio*, 11 p. 604 A.

Pois Hélios não transpassará as medidas; senão as Erínias, servas da Justiça, descobrirão.

95. IDEM, *Banquete*, III, pr. 1. p 644 F.

Pois ignorância é melhor ocultar. Mas é trabalhoso no desaperto e com vinho.

96. IDEM, ibidem, IV 4, 3 p. 669 A.

Pois cadáveres, mais do que estercos, são para se jogar fora.

97. IDEM, *As Seni Res Publica gerenda sit*, 7 p. 787 C.

Pois cães ladram contra os que eles não conhecem.

98. IDEM, *Da face da Lua*, 28 p. 943 E.

As almas farejam (no invisível) Hades.

99. IDEM, *Aquane an Ignis sit utilior*, 7 p 957 A.

Não fosse o sol, com os outros astros seria noite.

100. IDEM, *Questões Platônicas*, 8, 4 p 1 007 D.

Destes (os períodos anuais) o sol sendo preposto e vigia, define, dirige revela e expõe à luz das transmutações e horas, as quais traz em todas (as coisas), segundo Heráclito.

101. IDEM, *Contra Colotes*, 20. 1 118 C.

Procurei-me a mim mesmo.

102. PORFÍRIO, *Questões Homéricas*, Ilíada, IV, 4.

Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam como (injustas), outras (como) justas.

103. IDEM, ibidem, XIV, 200.

Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo.

104. PROCLO, *Comentários ao Alcibíades I*, p. 525, 21.

Pois que inteligência ou compreensão é a deles? Em cantores de rua acreditam e por mestre têm a massa, não sabendo que "a maioria é ruim e poucos são bons".

105. *Escólios Homéricos*, AT XVIII, 251.

Dessa passagem Heráclito afirma que astrólogo foi Homero, assim como daquela em que o poeta diz "do destino, eu afirmo, jamais homem algum escapou".

106. SÊNECA, *Epístolas*, XII, 7.

Com razão Heráclito censurou Hesíodo por fazer uns dias bons e outros maus, dizendo que ignorava como a natureza de cada dia é uma e a mesma.

107. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 7.

Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm.

108. ESTOBEU, *Florilégio*, I, 174.

De quantos ouvi as lições nenhum chega a esse ponto de conhecer que a (coisa) sábia é separada de todas.

109=95.

110. IDEM, ibidem, I, 176.

Para homens suceder tudo que querem não (é) melhor.

111. IDEM, ibidem, I, 177.

Doença faz da saúde (algo) agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso.

112. IDEM, ibidem, I, 178.

Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando.

113. IDEM, ibidem, I, 179.

Comum é a todos o pensar.

114. IDEM, ibidem, I, 179.

(Os) que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam como o comum de todos, tal como a lei e a cidade, e muito mais fortemente: pois alimentam-se todas as coisas humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas as (coisas) e ainda sobra.

115. IDEM, ibidem, *180 a*.

De alma é (um) *logos* que a si próprio se aumenta.

116. IDEM, ibidem, *V, 6*.

A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmo e pensar sensatamente.

117. IDEM, ibidem, *V, 7*.

Um homem quando se embriaga é levado por criança impúbere, cambaleante, não sabendo para onde vai, porque úmida tem a alma.

118. IDEM, ibidem, *V, 8*.

Brilho seco (é a) alma mais sábia e melhor. *Ou antes, segundo a leitura de Stephanus:* Alma seca (é) a mais sábia e melhor.

119. IDEM, ibidem, *IV, 40, 23.*

Heráclito dizia que o ético no homem é o demônio e o demônio é o ético.

120. ESTRABÃO, I, 6, p. 3.

Limite de aurora e crepúsculo (são) a Ursa e em face da Ursa a baliza fulgurante de Zeus.

121. IDEM, XIV, 25, p. 642; DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 2.

Merecia que os efésios adultos se enforcassem e aos não adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que vá alhures e com os outros.

122. SUDA, s.v. "*ankhibátein*" e "*amphisbátein*".

Aproximação, segundo Heráclito.

123. TEMÍSTIO, *Orastio*,V, p. 69.

Natureza ama esconder-se.

124. TEOFRASTO, Metafísica, 15, p. 7 a 10.

(Como?) coisas varridas e ao acaso confundidas (é?) o mais belo mundo.

125. IDEM, *De Vertigine*, *9.*

Também o "cyceon" se decompõe, se não for agitado.

125a. TZETZES, Comentários ao Plutão de Aristófanes, *88.*

Que não vos abandone a riqueza, efésios, a fim de que seja provada a vossa ruindade.

126. IDEM, *Escólios para a Exegese da Ilíada.*

As (coisas) frias esquentam, quente esfria, úmido seca, seco umedece.

5.2.4. A Escola Eleática

A Escola Eleática desenvolveu-se e Eléia, no sul da Itália, e teve como característica básica a afirmação de que o movimento não existe, sendo, por conseguinte, antípoda à concepção de Heráclito sobre o devir, a mudança constante. Para os Eleatas, existe somente o Ser, aquilo que é/existe, a permanência, negando de modo peremptório a existência do devir: a ideia de mudança é apenas um erro proveniente dos nossos sentidos.

Os nomes que compõe a Escola são Xenofonte de Eléia, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia e Melisso de Samos. Trataremos aqui dos dois principais nomes, Parmênides e seu discípulo Zenão, famoso pelos seus exemplos sobre a irrealidade do movimento.

5.2.4.1. Parmênides de Eléia (530 – 460ac)

A filosofia de Parmênides caracteriza-se – além da forma poética de se expressar –, em um primeiro momento, pela distinção bastante exata entre a verdade (*aletheia*), à qual somente podemos aceder pela razão, único critério de verdade, e a opinião (*doxa*), fruto dos erros provenientes dos sentidos (DL IX 21, 22). É por esse motivo que Parmênides sustenta o que segue:

> Aprende então todas as coisas,
> Tanto o coração isento de perturbação
> Próprio da verdade belamente circular
> Quanto as opiniões dos mortais, das quais
> Não há nada que seja verdadeiro e digno de crédito.

É a partir da distinção entre verdade e opinião, que Parmênides erige sua doutrina que se tornará basilar, a que distingue entre o ser e o não-ser, entre o que é, ou existe, e o que não é, e, por conseguinte, não existe, não sendo possível, como afirma Teofrasto (DK A VIII), admitir qualquer investigação quanto ao não ser, pois ele é fruto das sensações, que não funcionam como critério de verdade, ou seja, não podemos nos fiar de modo algum delas (DK A XXII, XLIX): “Além do

ser, não há ser. Assim, o ser é um" (DK A XXVIII). Esta intenção, afirmar o ser, e negar o não ser, espraia-se por todo o seu "Poema da Natureza", como veremos a seguir (a obra *Sobre a Natureza* de Parmênides também é conhecida como o "Poema da Natureza" pelo fato de uma característica própria da escrita do filósofo, ou seja, o seu caráter poético, já que a obra foi escrita em versos).

O Poema apresenta, supostamente, duas vias, ou dois caminhos que são passíveis de investigação:

(i) O primeiro caminho, *o da verdade*, afirma que o ser é [e não pode não ser] e que o não ser não é [e não pode ser]; este é o caminho da persuasão, pois conduz à verdade, alcançado somente pela razão;

(ii) O segundo caminho, *o do erro*, afirma que o que não é, é, e que o não ser é necessário; esta via é incerta; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível – nem expressá-lo em palavras. (DK B 2). Esse é um falso caminho, o caminho dos sentidos, pois pressupõe a existência do movimento, do devir, da geração e da corrupção, em, outras palavras, a coexistência do ser e do não ser.

Parmênides propõe que somente existe o ser, que é, sendo a única coisa que existe, e não pode não ser, enquanto o não ser não é, e não pode ser, ou existir, pois a única coisa que existe, ou é, é o ser. Somente o ser pode ser pensado, "pois pensar e ser é o mesmo" (DK B 3), ou seja, há uma homologia entre pensar e ser, pensar é pensar o ser, que só o ser é, já que é impossível alguém pensar o que não é.

Por isto, indica Parmênides, devemos nos afastar do segundo caminho, no qual vagueiam os errantes mortais, mentes obtusas e hesitantes, que creem que "ser e não ser são considerados o mesmo e não o mesmo, pois não há possibilidade de se estabelecer qualquer demonstração válida de que o não ser, que não é, é, existe" (DK B 7). Esses mortais pertencem a um mundo guiado pelos sentidos, pela aparência, afastado inexoravelmente da verdade.

Excluído o segundo caminho, fonte da falsidade, no qual conviveriam ser e não ser, resta apenas um caminho, o primeiro: o ser é, e o não ser não é. Este caminho permitirá que o ser seja apresentado com tudo que lhe caracteriza (DK B 8): não é gerado, é imperecível,

inteiro, inabalável, uno, contínuo, indivisível, idêntico, imutável, limitado, esférico, homogêneo, completamente íntegro, imóvel, completo.

Com tal argumentação, Parmênides estabeleceu os dois caminhos (i) o da verdade, e (ii) o do erro, um baseado na razão, o outro nos sentidos. Alguns comentadores, tendo em vista uma possível necessidade de dar conta do mundo fenomênico, mundo onde vivemos, elaboraram uma concepção que apresenta um terceiro caminho no "Poema da Natureza", o que apareceria no final do fragmento B 8, onde Parmênides, após ter estabelecido sua compreensão acerca da verdade, se manifesta nos seguintes termos: "a partir deste ponto, aprende a conhecer as opiniões dos mortais, escutando a ordem enganadora das minhas palavras". Esse novo caminho não iria obviamente contra o princípio fundamental que sustenta a impossibilidade da convivência, ao mesmo tempo, do ser e do não ser, pois o não ser não é: só o ser é.

Este caminho adicional (iii), *o caminho da opinião plausível*, parece estar latente na afirmação da Deusa no final de DK B 1:

> é preciso que de tudo te instruas,
> do âmago inabalável da verdade bem redonda,
> *e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.*
> *No entanto também isto aprenderás, como as aparências*
> *deviam validamente ser*, tudo por tudo atravessando.

O principal historiador no sentido de estabelecer este novo caminho foi Giovanni Reale. Ele alude especialmente a duas passagens do Poema (DK B 8, DK B 9: tradução de Marcelo Perine):

> De fato eles [os mortais] estabeleceram dar nome a duas formas
> *cuja unidade não é necessária*: nisso eles erraram.
> E porque tudo foi chamado luz e noite
> e estes nomes foram dados, segundo suas características, a estas coisas

[e àquelas,
Tudo está cheio igualmente de luz e de obscura noite,
ambas iguais, porque com nenhuma das duas há o nada.

Reale apresenta duas razões para a sua interpretação: (a) "os mortais, portanto, *erraram porque não compreenderam que as duas formas estão incluídas numa superior unidade necessária, vale dizer, na unidade do ser*; e (b) "Luz" e "noite" são iguais, porque nenhuma das duas são o nada, e, por isso, *são ambas ser*" (Reale, 1993, p. 114-115). Isto permitiria afirmar que, mesmo reconhecendo o caráter equivocado das opiniões dos mortais, aceitava no que se refere às aparências um que de plausibilidade, concedendo, por isto, certa validade aos sentidos (1993, p. 113), o que daria, de algum modo, legitimidade a um dado tipo de discurso, desde que este último não conflite com o princípio primordial de que o ser é e não pode não ser, e que o não ser não é, e não poder.

Essa interpretação sobre um terceiro caminho deve ser testada no sentido de estabelecer sua validade enquanto tese, o que não faz parte do objetivo deste trabalho.

Segue, abaixo, o Poema parmenídico na sua integralidade.

SOBRE A NATUREZA (DK 28 B 1-9)*

1. SEXTO EMPÍRICO *Contra os matemáticos* VII, 111 e ss. (versos 1-30), e SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 557, 20 (vv. 28-32)

As éguas que me levam onde o coração pedisse

conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram

da deusa, que por todas as cidades leva o homem que sabe;

por esta eu era levado, por este, muito sagazes, me levaram

* Extraído do volume Pré-Socráticos da *Coleção Os Pensadores* - Nova Cultural (*Tradução de José Cavalcante de Souza*).

as éguas o carro puxando, e as moças a viagem dirigiam.

O eixo nos meões emitia som de sirena
incandescendo (era movido por duplas, turbilhonantes
rodas de ambos os lados), quando se apressavam a enviar-me
as filhas do Sol, deixando as moradas da Noite,
para a luz, das cabeças retirando com as mãos os véus.

É lá que estão as portas aos caminhos de Noite e Dia,
e as sustenta à parte uma verga e uma soleira de pedra,
e elas etéreas enchem-se de grandes batentes;
destes Justiça de muitas penas tem chaves alternantes.

A esta, falando-lhe as jovens com brandas palavras,
persuadiram habilmente a que a tranca aferrolhada
depressa removesse das portas; e estas, dos batentes,
um vão escancarado fizeram abrindo-se, os brônzeos
umbrais nos gonzos alternadamente fazendo girar,
em cavilhas e chavetas ajustados; por lá, pelas portas
logo as moças pela estrada tinham carro e éguas.

E a deusa me acolheu benévola,
e na sua a minha mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava:
Ó jovem, companheiro de aurigas imortais,
tu que assim conduzido chegas à nossa morada,
salve! Pois não foi mau destino que te mandou perlustrar

esta via (pois ela está fora da senda dos homens),

mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,

do âmago inabalável da verdade bem redonda,

e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.

No entanto também isto aprenderás, como as aparências

deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando.

2. PROCLO, *Comentário ao Timeu*, I, 345, 18.

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste,

os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:

o primeiro, que é e portanto que não é não ser,

de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha);

o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,

este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;

pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível),

nem o dirias...

3. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, VI, 23.

...pois o mesmo é a pensar e portanto ser.

4. IDEM, Ibidem, V, 15.

Mas olha embora ausentes à mente presentes firmemente; pois não

deceparás o que é de aderir ao que é,

nem dispersado em tudo totalmente pelo cosmo,

nem concentrado...

5. PROCLO, *Comentário a Parmênides*, I, p. 708, 16.

...para mim é comum

donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta.

6. SIMPLÍCIO, *Física*, 117, 2.

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,

e nada não é; isto eu te mando considerar.

Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,

mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem

erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus

peitos dirige errante pensamento; e são levados

como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,

para os quais ser e não ser é reputado o mesmo

e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.

7-8. PLATÃO, *Sofista*, 237 A (versos 7,1-2); SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos* VII, 111-114

114 (vv. 7, 3-6); SIMPLÍCIO, *Física*, 114, 29 (vv. 8, 1-52); IDEM, ibidem, 38, 28 (vv. 8, 50-61).

(7.) Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.

Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento; nem o hábito

multiexperiente por esta via te force,

exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido,

e a língua, mas discerne em discurso controversa tese

por mim exposta.

(8.) Só ainda (o) mito de (uma) via

resta, que é; e sobre esta indícios existem,

bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,

pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;

nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,

uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?

Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei

que digas e pense; pois não dizível nem pensável
é que não é; que necessidade o teria impelido
a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.
Nem jamais do que em certo modo é permitia força de fé
nascer algo além dele; por isso nem nascer
nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras,
mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte:
é ou não é; está portanto decidido, como é necessário,
uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real.
E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?
Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.
Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.

Nem divisível é, pois é todo idêntico;
nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se,
nem também algo menos, mas é todo cheio do que é,
por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere.

Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames
é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento
bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira.
O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa.
e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade
em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra,
para ser lei que não sem termo seja o ente;

pois é não carente; não sendo, de tudo careceria.

O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento.
Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra,
acharás o pensar; pois nem era ou é ou será
outro fora do que é, pois Moira o encadeou
a ser inteiro e imóvel; por isso tudo será nome
quanto os mortais estatuíram, convictos de ser verdade,
engendrar-se e perecer, ser e também não,
e lugar cambiar e cor brilhante alternar.
Então, pois limite é extremo, bem terminado é,
de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda,
do centro equilibrado em tudo; pois ele nem algo maior
nem algo menor é necessário ser aqui ou ali;
pois nem não-ente é, que o impeça de chegar
ao igual, nem é que fosse a partir do ente
aqui mais e ali menos, pois é todo inviolado;
pois a si de todo igual, igualmente em limites se encontra.
Neste ponto encerro fidedigna palavra e pensamento
sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui
aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo.

Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem,
das quais uma não se deve – no que estão errantes –;
em contrários separaram o compacto e sinais puseram
à parte um do outro, de um lado, etéreo Fogo de chama,
suave e muito leve, em tudo o mesmo que ele próprio

mas não o mesmo que o outro; e aquilo em si mesmo (puseram)

em contrário, noite sem brilho, compacto denso e pesado.

A ordem do mundo, verossímil em todos os pontos, eu te revelo,

para que nunca sentença de mortais te ultrapasse.

9. SIMPLÍCIO, *Física*, 180, 8.

Mas desde que todas (as coisas) luz e noite estão denominadas,

e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes,

tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz,

das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada.

10. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, V, 138.

Saberás e expansão luminosa do éter e o que, no éter,

é tudo signo, do sol resplandecente, límpido luzeiro,

efeitos invisíveis, e donde provieram;

efeitos circulantes saberás da lua de face redonda,

e sua natureza; e saberás também o céu que circunda,

donde nasceu e como, dirigindo, forçou-o Ananke

a manter limites de astros.

11. SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 559-20.

...Como terra, sol e lua,

éter comum, celeste via láctea, Olimpo

extremo e de astros cálida força se lançaram.

12. IDEM, *Física*, 39,12.

Pois os mais estreitos encheram-se de Fogo sem mistura,

e os seguintes, de noite, e entre (os dois) projeta-se parte de chama;

mas no meio destes a Divindade que tudo governa;

pois em tudo ela rege odioso parto e união
mandando ao macho unir-se a fêmea e pelo contrário
o macho à fêmea.

13. PLATÃO, *Banquete*, 178 B.

Primeiro de todos os deuses Amor ela concebeu.

14. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 15, p. 1116 A.

Brilhante à noite, errante em torno à terra, alheia luz.

15. IDEM, *Da Face da Lua*, 16, 6 p. 929 A.

Sempre olhando inquieta para os raios do sol.

16. ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 5 1009b21.

Pois como cada um tem mistura de membros errantes,
assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo
é o que pensa nos homens, eclosão de membros,
em todos e em cada um; pois o mais é pensamento.

17. GALENO, in *Epid.*, VI, 48.

A direita os rapazes, à esquerda as moças.

18. CÉLIO AURELIANO, *Morb. Cron.*, IV, 9, p. 116.

Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus,
nas veias informando de sangue diverso a força,
guardando harmonia corpos bem forjados modela.
Pois se as forças, misturando o sêmen, lutarem
e não se unirem no corpo misturado, terríveis
afligirão o sexo nascente de um duplo sêmen.

19. SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 558, 8.

Assim, segundo opinião, nasceram estas (coisas) e agora são
e em seguida a isso se consumarão, uma vez crescidas;
um nome lhes atribuíram os homens, distintivo de cada.

5.2.4.2 Zenão de Eléia (504/1 - ?a.C.)

Zenão de Eléia foi discípulo de Parmênides, e caracterizou-se pela defesa inequívoca das teses de seu mestre, buscando mostrar, através de paradoxos, que o movimento de fato não era real. Para isto, servia-se de antinomias ou "outras formas de *reductio ad absurdum*" (KRS, 1994, p.277). Em DK, observamos que ele teria escrito, segundo Platão, *Peri Physeos* (*Sobre a Natureza*), da qual nos restam poucos fragmentos, que se referem majoritariamente aos seus argumentos sobre a pluralidade, embora como afirmam KRS (1994, p.277), "talvez nele [seu livro] se incluíssem argumentos que o objetivo explícito não era a pluralidade, mas o movimento". Por esse motivo, esses autores indagam que o reconhecimento de que escreveu apenas uma obra não fosse exato, pois supostamente teria escrito outra obra, que conteria os paradoxos sobre o movimento (Idem). Eles apresentam ainda outra alternativa, qual seja, que Zenão teria escrito uma única obra, cujo interesse eram especificamente as antinomias sobre a pluralidade, sendo que os paradoxos sobre o movimento supostamente "tomaram originalmente esta forma" (Idem).

De qualquer modo, os elementos necessários para descobrir a estratégia de Zenão não são abundantes, e nem poderiam ser investigados no âmbito deste texto. Nesse sentido, por uma escolha motivada pela defesa que Zenão faz de Parmênides, nos determos nos seus quatro argumentos contra o movimento, o da dicotomia, o de Aquiles e a tartaruga, o da flecha, e o do estádio (Cf. Aristóteles, *Física*, livro VI; DK A XXV – XXVIII).

- *Argumento da dicotomia*: através desse argumento, há a estratégia de demonstrar a irrealidade do movimento a partir da afirmação de que haveria de existir um tempo infinito para percorrer um número infinito de pontos. Antes de chegarmos ao final do percurso, devemos chegar à metade do caminho para atingir este ponto final, mas para chegar à metade do caminho, deveríamos chegar antes à metade desta metade, e assim por diante, sucessivamente, até o infinito;

- *Argumento de Aquiles e a tartaruga*: segundo esse argumento, Aquiles, saindo atrás, em uma corrida, de uma tartaruga, nunca a alcançaria, a despeito de ser mais veloz, pois para isso ele deveria atingir primeiramente o ponto (A) do qual a tartaruga havia partido. Mas quando atingir este ponto, a tartaruga já atingiu outro ponto (B), e assim sucessivamente até o infinito;

- *Argumento da flecha*: segundo Zenão, a flecha que se desloca é imóvel, na medida em que supõe ser o tempo composto de instantes: "se toda a coisa, ele afirma, está sempre em repouso, quando não se deslocou do lugar que é igual a suas dimensões, e se o transportado está sempre no instante que ocupa presentemente, então a flecha transportada está imóvel" (DK A XXVII);

- *Argumento do estádio*: em um estádio, temos dois conjuntos de corpos iguais (BBBB e CCCC) que se deslocam em sentido contrário, com velocidades iguais, ambos passando diante de uma fileira imóvel (AAAA). A parte final do primeiro conjunto de corpos (CCCC) está situada em uma das extremidades do estádio, enquanto o segundo conjunto (BBBB) está situado no meio. Zenão tenta provar aqui que a metade do tempo é igual ao dobro do tempo. Vejamos o esquema abaixo (D é o ponto de partida e E o de chegada):

AAAA

D BBBB→ E

←CCCC

Aristóteles explica o argumento da seguinte maneira:

> Constatamos que:
>
> 1ª a dianteira de BBBB atinge a extremidade E do estádio ao mesmo tempo que a dianteira de CCCC atinge a outra extremidade D.
>
> 2ª Quando CCCC se encontra exatamente à altura de BBBB, BBBB e CCCC percorreram exatamente a sua extensão, CCCC percorreu apenas a metade de AAAA; consequentemente, o tempo total é igual à metade do tempo, pois para cada uma

> das fileiras em movimento, o tempo gasto diante da massa de AAAA é igual.
>
> 3ª Mas quando o trem BBBB está inteiramente diante do trem CCCC, a dianteira de BBBB e a dianteira de CCCC atingiram ao mesmo tempo as extremidades do estádio; e o tempo gasto por BBBB para atravessar o estádio é igual ao tempo de CCCC, já que as duas fileiras desfilaram diante de AAAA com velocidade constante. (DK XXVIII)

Os argumentos são obviamente questionados por Aristóteles no livro VI da Física, bem como por vários outros comentadores, como Simplício que fica assustada com a ingenuidade, e mesmo absurdo (DK A XXVIII).

Bem, como vimos, a característica fundamental dos eleáticos, especialmente Parmênides e seu discípulo Zenão, é mostrar a impossibilidade do movimento, e a afirmação do Ser, o que é, a única coisa que existe.

5.2.5 Os físicos posteriores

Os denominados físicos posteriores procuraram responder o paradoxo representado pelas distintas posições de Parmênides e Heráclito sobre a realidade, ou não, do movimento.

Como sabemos, Parmênides sustentava, pelos motivos já explicitados, a irrealidade do movimento, enquanto Heráclito afirmava a inexorabilidade do movimento, ou seja, do devir, ao assumir que tudo flui, tudo muda, nada permanece.

Os físicos posteriores, os Atomistas – Leucipo e Demócrito –, Empédocles e Anaxágoras pretenderam dar conta do paradoxo, buscando mostrar que existem realidades que *são*, não estando sujeitas à geração e corrupção, ao mesmo tempo em que explicam que o movimento não é algo de aparente ou ilusório, mas que realmente existe.

5.2.5.1 Empédocles de Agrigento (490 – 435 a.C.)

Segundo Aristóteles (DK A XXVIII), Empédocles cria na existência de quatro elementos, o fogo, a água, o ar e a terra, que tem por característica essencial o fato de não estarem submetidos à mudança, ou seja, elas existem sempre. Na verdade, são as únicas realidades existentes.

Além da existência dessas quatro realidades, Empédocles agrega duas forças externas, que poderíamos chamar de Amor e Discórdia, que atuam sobre estes quatro elementos, como afirma Simplício:

> [Empédocles] estabelece a existência de quatro elementos corporais: o fogo, a água, o ar e a terra, que são eternos, mas mudam em quantidade, isto é, para mais ou menos, conforme à associação e dissociação; a eles se acrescentam os princípios propriamente ditos, pelos quais os quatro elementos são movidos, o Amor e a Discórdia (DK A XXVIII).

Os dois princípios, ou forças, atuam sobre os quatro elementos, que estão sempre em movimento, em função do Amor e da Discórdia, que os associam ou agregam, no caso do Amor, ou que os dissociam ou desagregam, o que explica a geração e a corrupção, e, por conseguinte, o movimento. A agregação e a desagregação explicam o movimento, mas os quatro elementos permanecem eternamente, representando *o que é, o Ser*. Por essa razão, pode-se afirmar que o princípio do Todo são o Amor e a Discórdia, que causam a mistura dos quatro elementos, o que faz com que as coisas sejam geradas, no caso do Amor, assim como sua corrupção pela desagregação dos elementos provocada pela Discórdia (DK A XXXI, XXXIII, XXXVII). Tudo o que existe é a mistura e a dissociação dos elementos, reunidos pelo Amor, e separados pela Discórdia inimiga (DK B XVII).

Com tal construção, Empédocles entende explicar o que não está sujeito ao devir, os quatro elementos, bem como dar conta da mudança que ocorre no mundo.

5.2.5.2 Anáxagoras de Clazômenes (500 – 428 a.C.)

Encontramos o mesmo objetivo no pensamento de Anáxagoras, embora mais sofisticado filosoficamente pela introdução de um princípio, a inteligência "pura e simples" (*nous*), como mostra Plutarco (DK A XV), que atua sobre uma massa primordial onde todas as coisas estavam conjuntamente, até o momento em que a inteligência as ordenou (DK A I), instituindo um movimento sobre esta massa originária, possibilitando a criação de todas as coisas:

> Todas as coisas estavam juntas, ilimitadas em número e em pequenez. Pois o pequeno era ilimitado e, todas as coisas estando juntas, nenhuma era perceptível devido a sua pequenez (DK B I).

Os princípios, ou sementes (DK A XLIII), de todas as coisas são as *homeomerias*, ilimitadas, já que o Todo é formado dessas sementes, as quais são separadas pela inteligência, causa primeira: as homeomerias estão em todos os corpos do universo. Tudo que existe no universo é gerado pela associação das homeomerias, do mesmo modo que a corrupção se dá pela dissociação das homeomerias, que são as únicas realidades que permanecem:

> Pois todas as homeomerias como a água, o fogo ou o ouro, escapam à geração e à corrupção, o fenômeno aparente de seu nascimento e de sua destruição resulta somente da composição e da *discriminação*: todas as coisas estão, com efeito, em todas as coisas, e cada uma recebe ser caráter da coisa que prevalece na sua natureza (DK A XLI).

Isso significa afirmar que, no caso do ouro, *prevalece* a homeomeria ouro, no caso da madeira, a homeomoria madeira, e assim por diante: "Cada coisa única é e estava formada das que, sendo as mais numerosas, são por isto as mais visíveis" (Idem). Para Anaxágoras, tudo nasce de tudo – nada nasce do nada – pela agregação das homeomerias, de modo ordenado pela inteligência, reconhecida como o princípio ordenador do mundo (DK XLVII), princípio ordenador, e dominante, de todas as coisas que eram, no princípio, ilimitadas e misturadas.

Simplício lembra que é pela a discriminação levada a cabo pela inteligência – que não é misturada a nada –, que é a causa, como vimos, do movimento e da geração, que as homeomerias criam os mundos, "assim como as substâncias das outras coisas" (Idem), na medida em que são princípios materiais ilimitados. A discriminação substitui a criação (DK B X).

Logo, temos a explicação do movimento pela associação e desagregação das homeomerias, permanecendo estas inalteráveis e não sujeitas à mudança. A agregação e a dissociação fundamentam o vir a ser, o devir, enquanto as homeomerias são *o que é, o Ser*.

5.2.5.3 Demócrito de Abdera (460 – 370 a.C.) e o atomismo

A criação do atomismo é atribuída a Leucipo, figura da qual temos poucas informações. Por isso, nos deteremos na filosofia de Demócrito, que é o representante principal da escola atomista.

Os princípios fundamentais da filosofia atomista de Demócrito são assim descritos por Diógenes Laércio (DL IX 44):

> Os princípios de todas as coisas são os átomos e o vazio, e todo o resto só existe por convenção. Os mundos são ilimitados e sujeitos à geração e à corrupção. Nada poderia ser engendrado a partir do não ser, e nada poderia, corrompendo-se, retornar ao não ser. Os átomos são ilimitados em grandeza e número, e animado por um movimento em turbilhão no universo, o que tem por efeito engendrar todos os compostos.

Temos, então, os átomos e o vazio (que é a condição do movimento), e o movimento regido pela necessidade, em forma de turbilhão, ou vórtice, que faz com que os átomos se choquem uns com os outros formando as coisas e os mundos (DK A XLIII): todas as coisas são formadas pelos átomos. Os átomos são imperceptíveis pela sua pequenez, sólidos, compactos, ilimitados, indivisíveis.

Essas duas realidades, bem como o movimento, não podem ser percebidas pelos sentidos, apenas pelo intelecto. De fato, Demócrito distingue duas formas de conhecimento, o conhecimento inteligível, e o conhecimento sensível. O conhecimento inteligível é o único, aos

seus olhos, que possui legitimidade, pois somente ele pode alcançar a verdade, ou seja, de que tudo é constituído de átomos e vazio. O conhecimento sensível carece de credibilidade e validade no que tange ao conhecimento da verdade. Demócrito afirma que o conhecimento sensível é bastardo, incapaz de perceber a verdadeira realidade, refém que é dos órgãos dos sentidos, não conseguindo ver o que é demasiado pequeno para ele, ou de entender, nem sentir, nem provar, nem perceber pelo toque, e, muito menos, servir como instrumento para investigações que pressuponham alguma sutileza (DK B XI). Essa é umas diferenças que encontraremos em Epicuro no que concerne a Demócrito, ou seja, o fato de que, em Epicuro, o conhecimento sensível não é bastardo, ao contrário. A outra diferença está no *clinamen*, que abre espaço para a ideia de liberdade no mundo físico e moral, contra a necessidade que encontramos em Demócrito.

O princípio que opera aqui, com nuanças, é o mesmo que encontramos em Empédocles e Anaxágoras, pois se busca, da mesma forma, uma argumentação que reconheça a realidade do movimento, e, ao mesmo tempo, reconheça algo que seja permanente, jamais podendo ser submetido a qualquer alteração.

No caso de Demócrito, a permanência, aquilo *que é*, *o Ser*, é representado pelo átomo, responsável pela gênese de todas as coisas e de todos os mundos, a partir do entrechoque dos átomos, impulsionados pelo movimento em turbilhão, que acabam criando as coisas pela agregação dos átomos, ou seja, o processo de geração pressupõe, necessariamente, a associação destes corpos sólidos, enquanto o processo de corrupção segue o caminho inverso, o da separação ou dissociação dos átomos.

Então, esta é a solução ofertada pelos físicos posteriores, para o dilema surgido da oposição entre as teses de Parmênides e aquela de Heráclito.

6. OS SOFISTAS E SÓCRATES

6.1. O Período Humanista (Ou Antropológico)

Esse período representa o esquecimento da preocupação e investigação acerca da origem das coisas e do Cosmos, ou da natureza, e passa a preocupar-se com as questões referentes ao homem. É o período relativo aos Sofistas e Sócrates.

6.1.1. Os Sofistas

Venais! Esse certamente era o primeiro pensamento que vinha à mente de Platão quando passava por um sofista, ou escrevia sobre o mesmo. Platão, certamente foi quem mais contribuiu para a visão negativa sobre os sofistas ao longo dos séculos, mas não foi o único, pois receberam uma avaliação pejorativa até mesmo de Aristóteles, que afirmava, dentre outras coisas, que eram defensores de um saber aparente, não real (*Refutações Sofísticas* 165a22-23, *Metafísica* 1004b25ss *apud* Sperber, 1997, p.89-90). Mas, sem qualquer dúvida, Platão foi o mais cruel, taxando-os de comerciantes do saber, por cobrarem por suas lições, algo repugnante para o discípulo de Sócrates, de falsificarem o saber filosófico, e assim por diante (Idem, p.89).

Essa visão negativa prevaleceu por séculos, até que, pouco a pouco, através de figuras como Mario Untersteiner, tal avaliação negativa foi dissipando-se, e uma reconstrução dos sofistas ou da sofística – se podemos falar de um movimento sofístico, tal como faz Kerferd – foi sendo levada a termo, ressaltando especialmente sua preocupação com a educação (*paideia*), e seu papel cultural transformador, em função do qual foram denominados por alguns como iluministas *avant la lettre*, bem como a preocupação de alguns deles, sobretudo Protágoras, de ensinar a virtude política, isto é, "o conjunto das competências, antes de tudo linguísticas, que tornariam

um cidadão capaz de participar na vida política e de governar" (Donini e Ferrari, 2012, p.59), o que ajudou a modificar as preocupações dos primeiros filósofos da natureza para o homem.

O nome sofista (*sophistes*), segundo Guthrie, teve diferentes conotações até a época de Sócrates, onde adquiriu um sentido específico, o de um professor que ensina aos jovens a eloquência, a capacidade retórica, mediante pagamento (1993, p.35), não um ensinamento qualquer, atrelado aos fenômenos "que são o material da polimatia", mas o ensino que permite desvelar o sentido mais profundo de todos os assuntos estudados (Kerferd, 1999, p.87).

Os sofistas reconhecidos como tal são Protágoras, Górgias, Pródico, Hípias, Antifonte, Trasímaco, Cálicles, *Dissoi Logoi* (texto anônimo que significa "discursos opostos"), Eutidemo, Dionisodoro e o *Anônimo de Jâmblico*, em cujo *Protrepticus* encontramos passagens de um texto de um sofista (Sperber, 1997, p.92-98).

Nos deteremos em dois deles, Protágoras e Górgias, em um primeiro momento, especialmente em seus aspectos epistemológicos, para, após, no interior do debate *phusis/nomos*, falarmos sobre as posições que tornaram conhecidos Trasímaco, Cálicles e Antifonte.

6.1.1.1. Protágoras de Abdera (490 - 421 a.C.)

Protágoras foi, junto com Górgias, o maior nome dentre os sofistas, não apenas por sua habilidade retórica, mas também por ter marcado o seu pensamento por uma fórmula que implica um relativismo do ponto de vista do conhecimento, abolindo com isso toda e qualquer possibilidade de se estabelecer um critério de verdade que nos permita ter acesso à verdadeira natureza das coisas.

Antes de tratar desse ponto, é necessário, brevemente, ressaltar a sua capacidade retórica, tendo sido considerado um dos inventores desta arte (DK A III), cuja necessidade era evidente para os que deveriam ser absolutamente persuasivos, seja no tribunal, seja na Assembleia. O objetivo real era estabelecer uma boa educação, que tinha como intuito ensinar de que modo podemos bem administrar as coisas da casa, ou, no que concerne à cidade, torná-la mais eficaz nas

ações e discursos (DK A V), o que nos mostra uma preocupação no que tange a constituir uma arte política. Enfim, Protágoras, através de seu ensinamento, de sua educação, pretendia tornar os homens bons cidadãos, mas não apenas, pois, diferentemente de Górgias, cria ser possível o ensino da virtude (*aretê*), virtude entendida em seu sentido mais abrangente, qual seja, de excelência nas funções desempenhadas pelos indivíduos, e os benefícios daí advindos.

Voltemos à fórmula mencionada acima, a qual é expressa nos seguintes termos: "o homem é a medida de todas as coisas, das que são pelo que são, das que não são pelo que não são" (DK B I). Analisada com cuidado, tal afirmação, conforme Sexto Empírico, percebemos que o critério de verdade é da ordem do relativo, Protágoras deve ser associado a um relativismo epistemológico, que pressupõe que o indivíduo é a medida das coisas.

Desse modo, o homem é a *medida* de todos os objetos, pois:

> Eles percebem tanto isto quanto aquilo em função das diferenças de suas disposições. O homem que é normalmente disposto percebe as propriedades da matéria que aparecem aos que são normalmente dispostos; aquele que está em uma disposição contrária à norma percebe àquelas que correspondem a este estado. (DK A XIV).

Dessa maneira, o homem torna-se "o critério dos seres", já que os fenômenos somente existem quando existem para os homens, caso contrário, eles não existem (Idem). É por tal razão que Sócrates afirma no *Teeteto*, relembrando a tese do *homem-medida* de Protágoras, que "tais as coisas aparecem para mim, tais elas são para mim, tais as coisas aparecem para ti, tais elas são para ti" (DK A XIII; *Teeteto* 385e ss).

Logo, a tese do homem-medida [de todas as coisas], funda, como vimos, o relativismo epistemológico, porque as coisas são apenas na medida em que são para mim. Por conseguinte, a aparência de cada objeto diferirá a partir do modo em que este aparecerá para cada um. Conforme Aristóteles, que uma coisa é e não é, é bem e mal, é bonita e feia, o mesmo valendo para todas as proposições que afirmam coisas contrárias, pois a medida é o que aparece para cada um (DK A XIX).

Se existe um claro relativismo epistemológico na tese de Protágoras, há uma radicalização quando saímos da esfera das coisas para a esfera dos deuses, pois aqui o nosso sofista professa um ceticismo teológico, devido ao fato de sustentar que, como reporta Eusébio:

> No tocante aos deuses, eu não estou em condição de saber nem se existem, nem se não existem, bem como o que são quanto ao seu aspecto. Muitas coisas nos impedem de sabê-lo: sua invisibilidade e a brevidade da vida humana (DK B IV).

Tal concepção lhe trouxe problemas graves, pois os atenienses o condenaram à morte, o que fez com que tivesse de fugir.

Então, para além do domínio da retórica, instrumento da educação dos jovens, Protágoras nos oferece este duplo aspecto epistemológico, um acerca da ideia de homem como medida das coisas, ou seja, a ideia de um *relativismo* epistemológico; outro concernente à impossibilidade de nos manifestarmos sobre os deuses, o que supõe um *ceticismo* epistemológico.

6.1.1.2. Górgias de Leontini (485-380 a.C.)

Reconhecido por sua capacidade oratória, por sua habilidade no manejo da palavra, por sua eloquência, Górgias teria sido o primeiro a formular sua técnica, através de "tropos, metáforas, alegorias, hipálages, catacreses, hipérbatos, repetições, retomadas, retornos, assonâncias" (DK A II). Teria sido considerado o inventor mesmo da retórica, e considerado o maior nesta arte dentre os sofistas (DK A IV), em função sua capacidade no que concerne aos discursos epidíticos (que podem tanto louvar quanto censurar) sobre qualquer tema.

Algumas de suas obras e fragmentos chegaram até nós, tais como, dentre outros, o *Elogio de Helena*, a *Defesa de Palamede*, ou *Do Não ser*, ou *Da natureza*. Nos deteremos aqui nesse último, que envolve a abordagem epistemológica sobre a possibilidade do conhecimento.

Em sua obra *Do não ser*, ou *Da natureza*, Górgias nos apresenta uma concepção que recusa a possibilidade de um critério de verdade,

construindo uma tese que é marcada por um *nihilismo* espistemológico. Segundo Isócrates, ele foi o autor desta tese forte segundo a qual o Ser não existe (DK B I), que explicita o seu anti-eleatismo.

A supressão do critério de verdade por parte de Górgias é confirmada por Sexto Empírico, que salienta as proposições sobre as quais se sustentam sua tese:

> Nada existe;
> Mesmo que existisse qualquer coisa, o homem não pode apreendê-la;
> E mesmo que pudesse apreendê-la, não podemos formulá-la nem comunicá-la aos outros (DK B III).

Ora, se alguma coisa é passível de existir, esta seria o Ser, ou o Não ser, ou, então o Ser e o Não ser, mas tanto o Ser quanto o não, bem como os dois conjuntamente não existem, resultando disto que nada existe:

- Se o Não ser existisse, ele existiria e não existiria ao mesmo tempo, o que seria absolutamente bizarro. Por conseguinte, o não ser não existe;

- O ser também não existe, pois se existisse seria ou eterno ou engendrado, ou mesmo as duas coisas. Na realidade, de acordo com Górgias, o Ser não existe, pois se é eterno, ele não foi gerado. Mas tudo o que foi engendrado teve um começo, enquanto o que é eterno não pode ser engendrado, pois existiria desde sempre, e seria, portanto, ilimitado, e o que é ilimitado não se encontra em nenhuma parte: se está em um lugar, esse lugar é outro do que ele, estando abarcado por outra coisa. Se assim for, não é ilimitado. Isso não faz sentido, pois se é eterno, é ilimitado; se é ilimitado, não está em parte alguma; se não está em parte alguma, ele não existe.

Logo, se o Ser é eterno, ele não existe, e também não pode ser engendrado, na medida em que se foi engendrado, ele o foi a partir ou do Ser ou do Não ser. Ora, ele não poderia ser engendrado a partir do Ser, pois se este existe, não pode ser engendrado, do mesmo modo que não pode ser engendrado pelo Não ser, pois o que gera deve possuir existência, e o Não ser não existe.

Assim, o Ser não existe, pois não é eterno, nem engendrado, nem os dois ao mesmo tempo (DK B III). Nada existe, e se existisse, seria não cognoscível ou mesmo não passível de ser concebida pelos homens. Contrariamente aos eleatas, sobretudo Parmênides, não há a homologia entre pensar e Ser, pois o Ser não pode ser objeto de pensamento. (Idem).

Então, estas formulações negam a existência do Ser, ressaltando de modo evidente a impossibilidade de estabelecer um critério plausível de verdade, ao mesmo tempo em que realça o nihilismo epistemológico de Górgias.

6.1.1.3. O conflito *phusis* (natureza) e *nomos* (lei)

Segundo Kerferd (1999, p.174),

> Qualquer que seja o momento onde emergiu a antítese *nomos* e *phusis*, e independentemente da maneira que ela apareceu, ele teve regularmente por consequência que a *phusis* foi reconhecida como fonte dos valores, e, por isto, como sendo, de algum modo, normativa.

A razão disso reside no fato, como afirma Hípias no *Protágoras* de Platão, de que, pela natureza, os semelhantes parecem aparentados, "enquanto a lei, tirana dos homens, nos impõe pela força muitas coisas contrárias à natureza" (Idem, p.175). A natureza aqui deve ser entendida como a natureza humana, suas necessidades, e sua relação com a lei (Idem). Nesse sentido, devemos recorrer não às leis positivas, arbitrárias, impostas, mas à natureza, pois as primeiras representam obstáculos, limitações, à segunda, que é condição de possibilidade da liberdade (Kerferd, 1999, p.176-177). Há uma profunda oposição entre as leis [positivas] e a natureza, e um entendimento de que esta oposição insere-se na percepção do relativismo próprio das leis humanas.

Apresentaremos três momentos desta discussão do ponto de vista dos sofistas: em um primeiro momento, trataremos da polêmica intervenção de Trasímaco no primeiro livro da *República* de Platão; após, veremos qual a posição de Cálicles no diálogo Górgias do

mesmo Platão, e por fim apresentaremos uma tradução do Fragmento A da obra *Da natureza* de Antifonte, interessantíssimo para a compreensão da posição da sofística sobre o tema.

6.1.1.3.1. Trasímaco

No livro I da *República* (338c), o irascível sofista Trasímaco intervém de modo pouco gentil para afirmar sua concepção acerca de como definir a justiça, ou seja, qual é o seu verdadeiro significado. Para Trasímaco, a justiça é "o que convém ao mais poderoso", isto é, ela é a realização do que é vantajoso ao mais forte.

Trasímaco sustenta sua tese diante de Sócrates afirmando que independentemente do modo pelos qual são governadas as cidades, de modo despótico, democrático, ou aristocrático, o governo é quem exerce o poder em cada uma delas, promulgando as leis em conformidade com o seu próprio interesse (338d-e), e "uma vez estabelecidas declaram para os governados que o justo é o que lhes resulta conveniente, e castigam o que se aparta porque é anárquico e injusto" (338e). Desse modo, parece absolutamente evidente que, em cada uma das cidades, a justiça é exatamente o que convém ao mais forte, no caso os governantes, os mais poderosos.

Esse tipo de afirmação provoca estupor, pois, como nos mostra Guthrie (1993, p.92), estabelece um paradoxo, pois para um grego parece um contrassenso afirmar que a justiça (*dikaiosunê*) deva ser entendida como a realização do interesse do mais forte, já que a justiça, para ele, implica "aprovação moral", o que contrasta radicalmente com a tese de Trasímaco. O que realmente estaria por trás da proposição do nosso sofista? Guthrie sustenta (1999, p.92) que Trasímaco tinha como intuito fundamental "desmascarar a hipocrisia, e mostrar como o significado da justiça estaria sendo pervertido". A justiça não poderia ser identificada com as leis estabelecidas pelos governantes, pois estes últimos teriam o interesse de garantir a realização de seus próprios interesses e não da população em geral, e isto não pode configurar o real significado da justiça.

Guthrie nos propõe (1999, sumário) colocar Trasímaco entre os *realistas*. Entendemos tal afirmação como colocando-o entre os que compreendem que a justiça tal como nos é apresentada pelos governantes é algo contrário ao que deveria ser entendido como justiça em sentido estrito, na medida em que esta não poderia ser entendida como a realização do interesse do mais forte, mas sim como algo que estabelecesse condições que realizassem a verdadeira natureza da justiça, e esta não pode ser pautada pelo caráter convencional das leis, secundárias diante da natureza.

6.1.1.3.2. Cálicles

A tese desenvolvida por Cálicles no *Górgias* pressupõe a distinção total entre um direito que reside na natureza, e um direito positivo, que busca impor ao primeiro a vontade dos mais fracos. O direito positivo, a lei positiva, tem por finalidade usurpar o que pertence, em função de sua superioridade evidente, ao direito fundado na natureza, e que é próprio do homem mais forte, que tem, em si, a condição de impor, sem restrições, os seus desejos: "As leis e convenções dos homens somente servem para contrariar a força da natureza e a domesticar o super-homem" (Canto-Sperber, 1987, p.73).

Cálicles afirma que a natureza e a lei se contradizem (482e). A lei positiva é estabelecida pelos mais fracos, pela massa, tendo em vista o seu interesse pessoal, buscando através destas leis espraiar o medo entre os mais fortes (483b). A razão desse fato é impedir que os homens que são superiores por natureza afirmem sua superioridade, utilizando [os mais fracos] de subterfúgios tais como sustentar ser injusto possuir mais que os outros, residindo a injustiça nesta sede de querer mais, pois o que agrada aos mais fracos é de partilhar o sentimento de serem iguais aos mais fortes, quando em realidade lhes são inferiores, e é a lei positiva sua garantia de proteção (483c).

Ora, na verdade a justiça, segundo Cálicles, consiste em que o melhor tenha mais do que aquele que lhe é inferior, da mesma forma que o mais forte por natureza tenha mais que o mais fraco (483d):

> Em todo o lugar é assim, é o que a natureza ensina, em todas as espécies animais, em todas as raças humanas, e em todas as cidades! Se o mais forte domina o mais fraco, e se é superior a ele, é o sinal de que é justo.

Isso reflete a lei natural: as leis positivas são contra a natureza, já que permitem que os fracos atentem ao que é o direito dos mais fortes, direito enraizado na natureza, e moralmente superior ao direito positivo. Por tal razão, os homens superiores devem deixar fruir suas paixões, seus desejos, não reprimi-los de modo algum (491e-492a), pois "a facilidade da vida, o desregramento, a liberdade de se fazer o que se quer, permanecendo na impunidade, constituem a virtude e a felicidade" (492c), o resto não passa de convenção contra a natureza, palavras ao vento.

6.1.1.3.3. Antifonte

Na obra *Da natureza*, Antifonte apresenta sua compreensão do conflito natureza e lei – a "guerra" entre as coisas que são justas segundo a lei e as que são justas por natureza –, que pode ser observada na tradução que segue, o que pode ser proveito mesmo que reconheçamos as dificuldades originadas da incompletude do fragmento, o que dificulta o estabelecimento do que é realmente próprio do autor, e o que é uma descrição das polêmicas sobre o tema em questão.

DA VERDADE, fragmento A (DK B XLIV 1-4)

> 1. A justiça consiste em não transgredir a lei da cidade onde se exerce seus direitos de cidadão. Em seguida, o homem atirar-se-á às maiores vantagens praticando a justiça, se está diante de testemunhas, que ele se dobre à potência das leis; mas se está só e sem testemunha, isto se dará em seguindo a natureza. Pois as prescrições da lei são instituições, enquanto que as da natureza são necessárias. As das leis que resultam de um acordo mútuo não são naturais, mas as da natureza, que são naturais, não resultam 2. de um acordo. Por conseguinte, quem transgride a lei, se consegue evadir-se aos olhos dos que

> estabeleceram o acordo, escapa à vergonha como ao castigo. Mas não, se não se esconde. Quanto às normas naturais da natureza, indo além do possível, as violamos, mesmo se escapamos à atenção de todos os homens, o mal não é menor, e se todos o sabem, ele não é maior. Pois o dano não vem da opinião, mas tem lugar na verdade. O que explica este problema é principalmente que as prescrições do justo segundo a lei estão, na maior parte do tempo, em conflito com a natureza. Pois se legislou para os olhos, sobre o que devem: 3. ver ou não ver; para as orelhas, sobre o que devem ouvir ou não; para a língua, sobre o que deve dizer ou não; para as mãos, sobre o que devem fazer ou não; para os pés, sobre os lugares onde devem caminhar e os que não devem; para o espírito, sobre o que deve desejar ou não deve. Elas não são em nada mais agradáveis ou mais próximas da natureza, estas ações das quais as leis afastam os humanos, que aquelas as quais elas os convidam. Pois viver é um ato conforme à natureza, tanto quanto morrer: ora, para os homens, viver está ligado ao que é útil, morrer ao que não é 4. útil. O que é posto pelas leis como útil é um laço para a natureza; ao contrário, o que é posto tal pela natureza, é liberdade.

Em linhas gerais, estes são os principais pontos nos quais residem, segundo os sofistas, o conflito entre natureza e lei, e os motivos pelos quais a natureza deve ser o que prescreve as nossas ações.

6.1.2. Sócrates (470 – 399 a.C.)

Sócrates, como sabemos, nada escreveu. As fontes que nos permitiram mais fortemente reconstruir sua filosofia são Platão, Xenofonte, Aristófanes e Aristóteles.

Sócrates morreu condenado por impiedade, ou seja, por não cultuar os deuses oficiais; por introduzir novas divindades; e por ser considerado um corruptor da juventude, por incutir novos valores, contrários à tradição.

A filosofia socrática parte da necessidade de o indivíduo cuidar de sua alma, daí a alusão à inscrição encontrada no templo em Delfos, o famoso *conhece-te a ti mesmo*, que significa que devemos cuidar de nossa alma, cultivá-

la, o que é indubitavelmente mais importante do que bens materiais ou preocupações com a honra ou coisas semelhantes, pois é através de um processo de melhoria da alma, do conhecimento, que poderemos atingir a virtude (*Apologia* 29d-30c), e a sabedoria (*Cármides* 164d-e), que são as condições de possibilidade de todos os outros bens: "A arte que permite melhorar a si mesmo, poderíamos conhecê-la sem saber que nem nós somos?" (*Alcebíades* 128e), pois este é o único modo de aceder ao cuidado de si, ou seja, o conhecimento de quem sou realmente permite cuidar adequadamente de minha alma (Idem, 129a). É por tal razão que a alma, se quiser conhecer a si mesma deve observar uma alma, especialmente onde pode ser encontrada a excelência da mesma, o saber (Idem, 133b), na medida em que esse conhecimento é imprescindível para que saibamos o que é bom e o que é mau (Idem, 133c), o que é justo ou não (*Apologia*28b-c). Em outras palavras, o aperfeiçoamento da alma leva a que o indivíduo adquira a virtude.

O que é, para Sócrates, a virtude?

6.1.2.1. *Virtude é conhecimento (ciência, sabedoria)*

Xenofonte afirma:

> Não fazia qualquer distinção entre *ciência e sabedoria*, e desde que alguém conhecesse o belo e o bom e os praticasse e soubesse o que era mau e o evitasse, esse tinha-o por *douto* e por *sábio*. E quando lhe perguntavam, com insistência, se achava que aqueles que, sabendo o que deviam fazer, faziam o contrário, eram *sábios* e controlados, ele respondia: "De modo nenhum, esses são ignorantes e descontrolados. Acho que todos os homens, escolhendo entre o leque de possibilidades de que dispõem, fazem o que acham que lhes é mais vantajoso. Por isso creio que aqueles que não agem corretamente não são nem *sapientes* nem *sábios*". Dizia também que a justiça e todas as outras virtudes são *sabedoria*, pois as ações justas e tudo quanto se faz de modo virtuoso é bom e belo, e nem aqueles que conhecem estas qualidades poderiam cometer ações contrárias, nem os que não as conhecem poderiam realizá-las, porque, mesmo que tentassem, errariam. Assim, os homens *sábios* praticam ações belas e boas, e os que *não são sábios* não só não o fazem, como, mesmo que o tentassem, não

> conseguiriam. De modo que, se todas as ações justas e também as belas e as boas se praticam por causa da virtude, é óbvio que quer a justiça quer qualquer outra dessas qualidades [virtudes] é *sabedoria*. (*Memoráveis* III, 9, 4-6).

Logo, a virtude é identificada com conhecimento (ciência, sabedoria), o que nos traz o denominado intelectualismo socrático, que entende cada uma das virtudes como formas de conhecimento que levam o indivíduo a entender de que modo devem agir nas diferentes circunstâncias, não qualquer conhecimento, mas um conhecimento enraizado na alma, ou seja, que faz da alma o que ela é. Só podemos saber que tipo de ações são virtuosas, isto é, justas ou moderadas, por exemplo, se podemos conhecer, definir racionalmente o que cada uma das virtudes é, conhecê-las.

Daí a importância que adquire a compreensão socrática acerca das *definições*, seu objetivo primordial nos primeiros diálogos platônicos, os que tratam da figura histórica de Sócrates, como bem percebeu Aristóteles (*Metafísica* 987b1-4), ao relatar que Sócrates tinha preocupações não com o universo físico, mas sim com questões éticas, e tratava estas questões, como no caso da definição das virtudes, a partir de uma preocupação com o universal, e não com o particular, com a definição do universal e com os raciocínios indutivos (Idem 1078b28-29). Ao contrário, ele buscava o que era comum às diversas definições sobre *x*, tentando determinar a essência de *x* – por indução –, o que define *x* em si mesmo, pois é o único modo de realçar a verdadeira natureza de *x*, de conhecê-la, deixando de lado as propriedades acidentais que não o definem verdadeiramente.

Bem, se as virtudes são formas de conhecimento, podemos inferir que elas são condições suficientes para que atinjamos a felicidade (*eudaimonia*)? A resposta de Sócrates é positiva, pois a sabedoria leva necessariamente à felicidade.

No *Eutidemo* (279a-282b), em uma discussão com Clínias, em que ambos reconhecem que os homens aspiram a vida feliz, Sócrates lista as coisas que em geral são consideradas bens (riqueza, saúde, beleza, nascimento nobre, poder e honra). Seu passo seguinte é inquirir Clínias se ser sábio, justo ou corajoso contam entre os bens, e recebe a aquiescência de seu interlocutor. Obviamente, o saber se encontra

entre os bens, e o identifica com o sucesso, com o fato de ser bem sucedido, lembrando que os flautistas, os escritores e os médicos bem sucedidos são os que conhecem sua arte respectiva. Desse modo, onde existe o sucesso existe, de modo necessário, o conhecimento ou saber, devido ao fato de que cada um deles seria feliz por poderem realizar bem aquilo que lhes é próprio. Não basta apenas possuir, pois é necessário se servir de suas capacidades específicas para ser feliz: não adianta possuir riquezas se não as utilizo. Devemos, então, fazer um uso correto dos bens que dispomos, dentre os quais as virtudes. Por conseguinte, é imprescindível a posse de uma ciência (de um saber, de um conhecimento) "que guie a ação e a torne correta" (281a): "Não é então somente o sucesso, mas igualmente, parece, o fato de agir com felicidade que a ciência proporciona em todo tipo de aquisição e atividade" (281b).

Assim, no que concerne aos bens, devemos fugir da ignorância, que impede o uso adequado dos mesmos, e buscar utilizá-los pelo saber, pela razão, já que "o saber é um bem, e a ignorância é um mal" (281e), isto faz com que sejamos felizes, que usemos corretamente os bens, pelo fato de possuir a ciência – ou conhecimento, ou sabedoria –, que nos proporciona isso (282a).

Uma indagação suplementar importante que é feita sobre a virtude é se ela pode ser ensinada. Dois diálogos tratam mais detidamente a questão, o *Protágoras* e o *Górgias*. O primeiro trata a partir de uma discussão acerca da unidade das virtudes, o que trataremos mais adiante. Deter-nos-emos, então, no *Mênon*, para descobrir qual a resposta que Sócrates dá a este problema.

Sócrates argumenta, salientando a dificuldade de discutir a questão de se a virtude pode ser ensinada sem desvelar, antes, o que é a virtude (86d), o que o faz discutir hipoteticamente (*ex hypothêseos*) o caso.

Desse modo, ele elimina que a virtude ocorra por natureza, ou que possa ser adquirida por exercício. Resta saber, eliminadas as duas possibilidades, se ela pode ser ensinada, como defende, por exemplo, o sofista Protágoras no diálogo que leva seu nome.

De acordo com Sócrates, em temas como este não existe consenso, não permitindo que existam mestres capazes de ensinar a virtude (96b). Por conseguinte, se nem os sofistas nem os homens bons são mestres nesse assunto, não haverá nem mestres nem discípulos, e isto também não é passível de ensino (96b-c). Assim, os mestres da virtude não podem ser encontrados em parte alguma, bem como os seus discípulos, o que torna a possibilidade de ensino da virtude irrealizável (96c, 98e).

Bem, a virtude, para Sócrates, não pode ser ensinada. Como poderíamos adquiri-la? A sugestão, aparentemente bizarra, é de que nos teríamos acesso à mesma por uma espécie de "sorte divina" (100a, 100b). Mas isso, segundo ele, é algo que somente será precisado quando se tivermos uma concepção clara da natureza da virtude, ou seja, do que é verdadeiramente a virtude (100b).

Logo, (a) a virtude é conhecimento, (b) proporciona a felicidade, e (c) não pode ser ensinada. Agora, de que modo as virtudes investigadas por Sócrates (sabedoria, justiça, temperança, coragem, piedade) se relacionam entre elas?

6.1.2.2. *A unidade das virtudes*

Para Protágoras, a virtude é uma, e a justiça, a temperança e a piedade, assim como a sabedoria e a coragem, são partes dela; não necessariamente o indivíduo que possua uma tenha de possuir todas as outras ao mesmo tempo, já que um homem corajoso pode ser injusto, o justo pode não ser sábio etc., especificando que cada uma das virtudes é diferente das demais, pois cada uma tem uma potencialidade própria, como "o olho não é como os ouvidos, nem sua potencialidade é a mesma", não havendo semelhança de qualquer parte da virtude com outra parte (*Protágoras* 330a-b).

Obviamente, Sócrates discorda dessa tese:

> Então, Protágoras, qual das afirmações vamos deixar? A que dizia que uma coisa é contrária somente a outra, ou aquela na que se dizia que a sabedoria é diferente da prudência, que ambas são parte da virtude, e que elas mesmas e suas

> potencialidades são uma diferente da outra, e dissimiles, como as partes do rosto? Qual das duas deixaremos? Pois os discursos não possuem consonância alguma; não estão de acordo, nem se harmonizam ente si. Em rigor, como poderia estar de acordo, se por força uma coisa é contrária somente a outra e não a várias, mas a sabedoria, e também a prudência, parecem contrárias à impudência, que é uma; é assim Protágoras – lhe perguntei –, ou de que outra maneira? (333a-b)

Ora, parece que a prudência e a sabedoria são uma só coisa, como pareceu o caso da justiça e da piedade, e se as virtudes são uma só coisa (333b), então elas não podem ser diferenciadas, o que tem como consequência a tese segundo a qual quem possui uma virtude possui todas as demais, deixando transparecer que o que liga todas as virtudes é o conhecimento, por serem, cada uma delas, formas de conhecimento, o conhecimento do que é bom ou mau para o homem. Portanto, a justiça, a prudência e a coragem, e toda a virtude, são conhecimento (361b). Desse modo, Sócrates afirma que há uma unidade das virtudes: possuindo uma delas, possuímos todas.

6.1.2.3 *Ninguém erra voluntariamente*

Se a virtude é conhecimento, o vício, seu oposto, é ignorância. Nesse sentido, quem possui conhecimento age necessariamente bem, estando imune à pressão da paixão ou do desejo, ou seja, seu conhecimento do bem não será sobrepujado por inclinações sensuais: ela sempre agirá com retitude, com correção, enfim, não será um *acrático*, aquele que se deixa levar pelas paixões em função da fraqueza de sua vontade. Mas este indivíduo, o acrático, não pode ser responsabilizado, pois tal comportamento é levado a cabo pela ignorância do bem, pois se o conhecesse bem, agiria bem:

> Da mesma maneira, o homem bom jamais poderá tornar-se mau em função do momento, do cansaço, da enfermidade ou de alguma outra desgraça. Posto que a má ação é somente isto, a saber, estar privado de conhecimento. (*Protágoras* 345b)
>
> Nenhum dos homens sábios crê que algum homem se equivoca voluntariamente, nem realiza algo desonrado ou mau

> voluntariamente; ao contrário, sabem que todos os que fazem coisas desonrosas e más o fazem involuntariamente. (345e)

Ninguém faz o mal, ou erra, voluntariamente, ninguém aceita o mal de bom grado, pois a natureza do homem não é tal que permita que este busque o que é mal (358c-d, e): ele só o faz por ignorância do bem.

6.1.2.4. *O método socrático: a dialética*

Para finalizar a apresentação da filosofia de Sócrates, mostraremos brevemente como funciona o método dialético empregado por ele no sentido de buscar alcançar definições claras a respeito das coisas, sobretudo no que concerne às virtudes.

O método consiste em um exercício dialógico com o interlocutor, que tem como característica básica um intercâmbio de perguntas e respostas a partir de uma proposição inicial posta pelo seu interlocutor, que deverá sustentar sua posição diante dos questionamentos contínuos de Sócrates, o que normalmente não ocorre.

O método apresenta três momentos: (i) a ironia, (ii) a refutação (*elenchus*), e (iii) a maiêutica.

O primeiro momento, (i) a ironia, resulta de uma dissimulação da parte de Sócrates, que "reconheceria" seu não saber, "o sei que nada sei" (*Apologia* 21d, *República* 354c), onde ele se traveste de alguém que ignora o que está sendo sustentado pelo interlocutor, e se utiliza de desdém e zombaria que desagrada o oponente, como, por exemplo, Trasímaco no livro primeiro da *República*, 337a, quando arremete contra a habitual ironia de Sócrates, que a utilizaria, segundo ele, para fugir ao debate direto. Essa é a visão tradicional da ironia, embora possamos entendê-la positivamente, como um instrumento que permitiria retirar o que há de melhor do seu interlocutor.

Quanto a (ii), a refutação (*elenchus*), este também tem uma conotação negativa, ou seja, é o momento em que há uma desconstrução das teses do interlocutor, indicando os paradoxos, as

contradições, desarmando completamente seu oponente, que acaba por reconhecer as limitações de seus argumentos, sua falta de consistência e rigor, bem como sua própria limitação e recém-descoberta ignorância (*Sofista* 230b-e).

Por fim, (iii), temos a *maiêutica*, quando Sócrates se apresenta como um parteiro da verdade que se encontra na alma (ver *Teeteto* 148e – 151d).

* * *

Esses são, em linhas gerais, os aspectos principais do pensamento socrático. Agora, passaremos para o período mais rico da filosofia antiga, o período que congrega Platão e Aristóteles.

7. PLATÃO E ARISTÓTELES

7.1. O Período Das Grandes Sínteses

É o período mais rico da filosofia grega, onde há a preocupação essencial com os fundamentos do conhecimento e da moralidade, bem como com vários outros problemas filosóficos: é o período de Platão e Aristóteles.

7.1.1. Platão (427 – 347 a.C.)

Platão é um dos nomes fundamentais da História da Filosofia, tendo desenvolvido seu pensamento na sua Academia, onde teve como discípulo, dentre muitos outros, Aristóteles.

Diferentemente dos seus predecessores, tivemos acesso a todas as suas obras escritas, seus *Diálogos*, ricos não somente do ponto de vista da perspicácia e apuro filosófico, mas também pelo fato de serem peças literárias notáveis, a despeito da discussão se suas doutrinas principais aparecem indelevelmente na obra escrita, ou, ao contrário, na sua doutrina não escrita, como veremos imediatamente.

7.1.1.1. *As doutrinas não escritas*

Há algumas décadas, uma nova perspectiva acerca da compreensão da obra de Platão começou a ser proposta a partir de investigações levadas a termo pela conhecida Escola de Tübingen, sobretudo por Hans Krämer e Konrad Gaiser, aos quais se juntou especialmente Giovanni Reale da Universidade Católica de Milão, que começaram a chamar a atenção para as hoje denominadas doutrinas não escritas de Platão, contrariando o paradigma instaurado por Schleiermacher, que havia estabelecido sua notável tradução das obras platônicas dando especial relevo ao texto escrito.

Esses autores chamaram a atenção para alguns sinais provenientes de alguns diálogos platônicos, sobretudo o *Fedro* e a *Carta* VII, que apontariam as limitações das doutrinas escritas, salientando que a oralidade oferece mais benefícios diante da imperfeição da obra escrita, devido ao fato desta última constituir apenas "imagens" dos discursos orais.

Abaixo, apresentamos os principais elementos apontados por aqueles que sustentam a importância das doutrinas não escritas para um verdadeiro entendimento da totalidade da doutrina platônica (Perine, 2007, p. 14-15):

> *Fedro* 274 b – 278 e
>
> 1) A escritura não aumenta a sabedoria dos homens, mas a aparência de saber, e não reforça a memória, apenas oferece meios para "trazer à memória" coisas que já se sabe [274b - 275d].
>
> 2) O escrito inanimado é incapaz de falar de modo ativo, de se ajudar e de se defender sozinho das críticas, mas exige sempre o socorro do seu autor [275d-e].
>
> 3) Os discursos vivos, mantidos na dimensão da oralidade, são impressos na alma de quem aprende, enquanto os discursos escritos são apenas uma imagem dos discursos feitos na dimensão da oralidade [276a].
>
> 4) A escritura contém grande parte de "jogo", enquanto a oralidade implica uma notável "seriedade", de modo que ela exige muito mais empenho do que a escritura e chega a resultados muito mais válidos do que os alcançados por ela [276b - 277a].
>
> 5) O escrito, para ser bem sucedido, exige não só o conhecimento da verdade dialeticamente fundada, mas também o conhecimento da alma do destinatário, mas porque no escrito há muito de jogo, ele não pode ensinar e fazer com que se aprenda de maneira clara e completa, atributos que só se encontram no nível da oralidade dialética [277a - 278b]
>
> 6) Quem confia tudo à escrita pode ser chamado de poeta, logógrafo ou redator de leis, enquanto filósofo é aquele que

não confia as coisas de maior valor à escritura, mas à oralidade [278b-e].

Carta VII (340b – 345c)

1) Primeiro Platão explica em que consiste a "prova" à qual submetia os pretendentes à filosofia, para verificar se eram capazes de praticá-la.

2) Em seguida, apresenta os péssimos resultados da "prova" aplicada a Dionísio, que, depois de ouvir uma única lição oral de Platão, julgou que podia escrever até sobre as "coisas maiores", justamente aquelas sobre as quais Platão negava a conveniência e a utilidade do escrito.

3) Platão dá, em seguida, alguns argumentos gnosiológicos de fundo para explicar as razões da inconveniência e inutilidade do escrito, e conclui que um escritor "sério" não confia ao escrito as coisas que para ele são "as mais sérias", mas a conserva na própria alma.

4) Portanto, qualquer um que tenha escrito sobre as coisas que para Platão são as "coisas supremas", não o fez por boas razões, mas por objetivos maus.

A presente introdução à História da Filosofia Antiga não pode entrar em uma discussão mais vertical do alcance, e mesmo da força, dos argumentos de quem sustenta as doutrinas não escritas, tendo por interesse apenas que o leitor tenha consciência dessa tese, e que possa, a partir disso, buscar elementos positivos ou negativos para sustentá-la ou negá-la, embora deva se ressaltar a seriedade da pesquisa a respeito.

Assim, nos deteremos no interior da perspectiva de Schleiermacher, isto é, dando o protagonismo às doutrinas de Platão, aos seus diálogos.

7.1.1.2 *As doutrinas escritas*

Os diálogos platônicos, suas doutrinas, conheceram um desenvolvimento que pode ser dividido em três períodos: (a) os diálogos socráticos, ou da juventude; (b) os diálogos da maturidade; e os (c) diálogos tardios.

(a) os diálogos denominados socráticos têm como personagem o Sócrates histórico, e são eles:

- Apologia de Sócrates

- Críton

- Cármides

-Eutífron

- Hípias maior e menor

- Protágoras

- Íon

- Górgias

Esses diálogos servem como fundamento para a reconstrução do pensamento de Sócrates, mestre de Platão, visando, sobremaneira, a busca por definições e o desvelamento de conceitos propriamente éticos, embora sem alcançar, no final, uma solução para as investigações ali desenvolvidas.

(b) Os diálogos da maturidade:

Nesses diálogos temos o surgimento da teoria das ideias, modificando o eixo de pesquisa para um âmbito metafísico. São eles:

- Mênon

- Eutidemo

- Menexeno

- Crátilo

- Fédon

- República II – X
- Banquete
- Fedro

Os quatro últimos são os diálogos centrais desse período, o qual é composto pela elaboração das alegorias e mitos, e onde se percebe a qualidade literária de Platão.

(c) Os diálogos tardios:

- Parmênides
- Teeteto
- Sofista
- Político
- Timeu
- Crítias
- Filebo
- Leis
- Cartas

Uma das características básicas desse grupo de diálogos é a análise crítica da teoria das ideias, dos problemas que ela suscita, bem como uma preocupação mais marcadamente epistemológica, ou seja, com questões relativas à natureza do conhecimento.

Após mostrarmos o desenvolvimento dos diálogos, apresentaremos algumas das concepções fundamentais da filosofia platônica.

7.1.1.3. *A teoria das ideias*

No *Fédon*, Platão apresenta os aspectos centrais de sua teoria das ideias, com a famosa distinção entre dois mundos, o mundo sensível e o mundo inteligível, que está associada à imortalidade da alma.

A Filosofia para Platão consiste na preparação para a morte (64a), deixando de lado todos os prazeres relacionados ao corpo, fonte de impedimento do florescimento e realização do que é crucial para o filósofo, pois o corpo deve ser considerado o cárcere da alma (82e). A verdadeira preocupação deve ser se afastar o mais possível do corpo, afastar o mais possível a alma do corpo (65a), purificá-la (67b), pois este é o empecilho para que a alma atinja a verdade, é um fator de engano (65b), que deve ser desdenhado, na medida em que a alma do filósofo, atingindo o seu ápice, foge do corpo (65c-d).

O ápice representa o reconhecimento da existência de outra realidade, diferente, por natureza, da realidade que observamos no mundo sensível, apenas imagem e cópia do mundo inteligível, onde está a verdadeira natureza, a verdadeira realidade, ou seja, as ideias, as verdadeiras essências, como, por exemplo, as ideias do justo em si, do belo em si, do bom em si, realidades que somente podem ser percebidas pelo pensamento (65e):

> Durante todo o tempo que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! [...] a verdade [...]. O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda a sorte, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio não recebemos nenhum pensamento sensato [...] nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas (66c).

Somos escravos do nosso corpo (66d): é por tal razão que devemos nos separar radicalmente dele, "de sua demência" (67a), e, através, da alma, buscar a verdadeira realidade, realidade representada pelas as ideias, pelos entes *em si*.

O mundo sensível, criado pelo Demiurgo (o artífice divino do mundo sensível no sentido em que cria esse mundo tendo como modelo o mundo inteligível), é uma cópia imperfeita do mundo inteligível, do mundo das ideias perfeitas. O que é bom, justo ou belo, o é pelo fato de *participar* das ideias de bom, justo ou belo. A noção de participação (*metexis*) é central, pois as coisas do mundo sensível só adquirem realidade, ainda que precária, pelo fato de serem uma cópia, por participarem, das ideias que residem no mundo inteligível.

Mas como conhecemos esse mundo das ideias? Ora, a condição de possibilidade de conhecermos as ideias é a imortalidade da alma. No *Fédon* (72e), Cebes afirma que "aprender, não é outra coisa que recordar", e que isto só ocorre pelo fato de que aprendemos anteriormente o que recordamos hoje, o que é possível pela suposição de que a alma é imortal. *Conhecer é recordar*: é o cerne da teoria da *anamnese*, ou teoria da reminiscência. Tudo que conhecemos provém de um tempo em que a alma estava separada do corpo (Cf. 91e – 92d).

Uma abordagem similar podemos encontrar no diálogo *Mênon*:

> Então, já que a alma é imortal, e por haver nascido muitas vezes, viu todas as coisas, tanto as daqui quanto as do Hades, não há nada que não tenha aprendido. De modo que não é nada assombroso que seja capaz de recordar, seja sobre a virtude ou sobre o resto, o que já anteriormente sabia. Pois como toda a natureza é afim, e como a alma aprendeu todas as coisas, nada impede que alguém, ao recordar uma só coisa – o que os homens chamam efetivamente aprendizagem -, descubra por si mesmo todo o resto, se é valente e tenaz investigação; portanto, investigar e aprender são, em resumo, uma reminiscência (81c-d).

Temos de ser valentes e tenazes, pois o caminho não é fácil, ao contrário, é duro como o que encontramos no percurso para conhecer as ideias no Mito da Caverna, que veremos adiante.

Antes de apresentarmos textualmente o Mito da Caverna, seria importante ressaltar duas alegorias, ou mitos, que também encontramos na *República*, a do Sol e a da Linha, que estão em consonância com o Mito da Caverna, pois descrevem o processo do conhecimento desde o mundo sensível até o mundo inteligível, até as ideias, e, sobretudo, a Ideia de Bem, que possui um estatuto supremo.

7.1.1.4. *Alegoria do sol* (507a – 509c)

O intuito precípuo dessa alegoria é apresentar o conhecimento mais nobre, a Ideia do Bem, que é no mundo inteligível o que sol é no mundo visível.

O sol torna os objetos iluminados por ele fáceis de distinguir, nítidos, do mesmo modo que a alma, pois "quando ela fixa os olhares sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência" (508d). Ora, quem espraia a luz da verdade sobre o que é objeto de conhecimento, possibilitando o conhecimento é a Ideia do Bem (508e), "pois ela é o princípio da ciência da verdade". É princípio da ciência e da verdade, mas é mais bela que a ciência e a verdade, já que possui uma beleza que as suplanta (509a): ela assegura a realidade do plano inteligível, e a própria possibilidade de conhecimento.

A argumentação de Platão sobre a superioridade da Ideia do Bem pode ser apresentada no quadro abaixo (ff. a tradução organizada por J. Guinsburg, *A República de Platão*, nota 68):

Mundo Visível	**Mundo Inteligível**
(1) Sol	Ideia do Bem
(2) Luz	Verdade
(3) Objetos da visão (cores)	Objetos do conhecimento (Ideias)
(4) Sujeito que vê	Sujeito que conhece
(5) Órgão da visão (olhos)	Órgão do conhecimento (*intelecção*)
(6) Faculdade da visão	Faculdade da razão (*intelecção*)
(7) Exercício da visão	Exercício da razão (*intelecção*, *gnôsis*, *ciência*)
(8) Habilidade para ver	Habilidade para conhecer

7.1.1.5. *Alegoria da linha e os níveis de conhecimento* (509d – 511e)

A *alegoria do sol* estabelecerá a hierarquia epistemológica, ordenando essa hierarquia proporcionalmente ao grau de participação que tenham no que se refere à verdade (511e), a partir do estabelecimentos de quatro secções ou linhas.

Platão faz uma primeira divisão entre a ciência (*epistêmê*) e opinião (*doxa*). A ciência concerne ao mundo inteligível, e a opinião, ao mundo sensível. No interior da ciência temos:

(a) *noêsis* (intelecção): representa a dialética das ideias até a Ideia do Bem;

(b) *dianoia* (abstração): diz respeito às realidades matemático-geométricas.

No interior da opinião, temos outra distinção:

(c) *pistis* (crença): refere-se às coisas e objetos sensíveis;

(d) *eikasia* (imaginação): concerne às sombras e às imagens das coisas.

Esses são os quatro estágios do conhecimento, a partir de uma estrutura hierárquica, que em primeiro lugar distingue entre o mundo inteligível e o sensível, para, posteriormente, seccionar o mundo inteligível e o sensível, proporcionando uma elevação no que concerne aos níveis de conhecimento desde a imaginação até a intelecção.

O Mito da Caverna está intimamente relacionado com as duas alegorias anteriores no sentido de mostrar a distinção sensível/visível e inteligível. No caso do Mito da Caverna, apresentaremos o texto de Platão, para posteriormente tratar do instrumento – a dialética – que permite ao prisioneiro libertar-se do mundo sensível e atingir o mundo inteligível e a Ideia de Bem (sol).

7.1.1.6. *Mito da caverna* (514a - 517c)

> (514a) Sócrates: Depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa

habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos "marionetes" colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

Glauco: Estou a ver – disse ele.

Sócrates: Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados.

Glauco: Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas.

Sócrates: Semelhantes a nós. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

Glauco: Como não – respondeu ele –, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?

Sócrates: E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles?

Glauco: Sem dúvida.

Sócrates: Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam?

Glauco: É forçoso.

Sócrates: E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece

que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava?

Glauco: Por Zeus, que sim!

Sócrates: De qualquer modo pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.

Glauco: É absolutamente forçoso.

Sócrates: Considera, pois, o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e *curados da sua ignorância*, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, *a voltar o pescoço*, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e *via de verdade*, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

Glauco: Muito mais.

Sócrates: Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

Glauco: Seria assim.

Sócrates: E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

Glauco: Não poderia, de fato, pelo menos de repente.

Sócrates: Precisava se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente

para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

Glauco: Pois não!

Sócrates: Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.

Glauco: Necessariamente.

Sócrates: Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo.

Glauco: É evidente que depois chegaria a essas conclusões.

Sócrates: E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros?

Glauco: Com certeza.

Sócrates: E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo "servir junto de um homem pobre, como servo da gleba", e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo?

Glauco: Suponho que seria assim que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira.

Sócrates: Imagina ainda o seguinte. Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria

os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol?

Glauco: Com certeza.

Sócrates: E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

– Matariam, sem dúvida.

Sócrates: Meu caro Glauco, este quadro deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (517c).

7.1.1.7. *A Dialética*

Em que consiste a dialética tomada geralmente? A dialética é o instrumento a partir do qual, pelo diálogo, conseguimos definir a essência de algo. Esse instrumento deve ser dominado pelo filósofo, que é o dialético, pelo fato deste ter de saber "interrogar e responder" (*Crátilo* 390c *apud* Pellegrin, 2007, p. 45), através de uma razão discursiva, que é o único meio pelo qual podemos "apreender o conhecimento do que são as coisas" (Idem), ou seja, de sua *ousia* (essência).

O método dialético é o método por excelência em Platão, a única ciência verdadeira, pois

> é o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio, a fim de estabelecer solidamente suas conclusões e que, verdadeiramente, retira pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira onde jaz mergulhado e o eleva à região superior (533c-d).

Devido a tal condição, a dialética é o cume de todo o estudo que pode ser realizado pelo homem, pois vai nos permitir ascender até a Ideia do Bem, através da razão, buscando sempre expressar a essência das coisas, ou seja, entendendo que somente é possível atingir a essência das coisas pela inteligência (532a). A dialética é o meio utilizado pelo prisioneiro da caverna para se liberar paulatinamente das sombras indo ao encontro da luz do sol, mediante a elevação da parte mais nobre da alma, até chegar ao momento sublime que representa a contemplação do que há de mais excelso, ou seja, a Ideia do Bem (532c).

Sem dialética, não há investigação filosófica.

7.1.1.8. *Ética e política*

A abordagem da ética platônica diferencia-se da investigação moral de Aristóteles, pois é complexo estabelecer, como em Aristóteles, por exemplo, toda uma construção baseada nas virtudes e na definição de felicidade, especialmente pelas mudanças que ocorreram nas concepções platônicas nos diversos momentos dos seus diálogos, das fases distintas dos mesmos.

Podemos afirmar que existe uma perspectiva ascética, como vimos no Fédon, quando a filosofia implica uma conduta fundamentada na purificação, "na preparação para a morte", mas isso não é suficiente, pois, mesmo com todas as dificuldades, sua ética baseia-se na relação felicidade e virtude, sendo a felicidade a meta mais alta a ser atingida, e as virtudes são condições dela. O problema é que a visão platônica de felicidade é fugidia, modificando-se ao longo dos três períodos em

que os diálogos são divididos. É o que afirma com precisão Dorothea Frede:

> Em primeiro lugar, sua concepção de felicidade difere significativamente das concepções ordinárias. Nas suas primeiras obras, sua abordagem é largamente negativa: o questionamento socrático parece designado a solapar os valores tradicionais, e não desenvolver uma concepção positiva própria. Em segundo lugar, as noções positivas contidas em suas obras posteriores, especialmente as da *República*, trata a felicidade como um estado de perfeição difícil de compreender pelo fato de que é baseada em pressupostos metafísicos [...] Em terceiro lugar, em textos cruciais, os ideais morais de Platão parecem ser austeros e de auto abnegação: a alma permanece indiferente aos prazeres do corpo; a vida comunitária demanda a subordinação dos desejos e metas individuais (Frede, 2013).

Deter-nos-emos brevemente aqui em dois momentos do pensamento ético e político platônico, sendo que o primeiro envolve também o aspecto político:

(a) A justiça no homem e a justiça na cidade (427d – 445e);

(b) Os reis-filósofos.

A abordagem da ética platônica diferencia-se da investigação moral de Aristóteles, pois é complexo estabelecer, como faz Aristóteles, por exemplo, toda uma construção baseada nas virtudes e na definição de felicidade, especialmente pelas mudanças que ocorreram nas concepções platônicas nos diversos momentos dos seus diálogos, das fases distintas dos mesmos.

Podemos afirmar que existe uma perspectiva ascética, como vimos no Fédon, quando a filosofia implica uma conduta fundamentada na purificação, “na preparação para a morte”.

(a) A justiça no homem e a justiça na cidade:

No livro IV da *República*, Platão estabelece uma analogia entre as classes da cidade e as partes da alma, mostrando, ao mesmo tempo, o modo pelo qual a justiça opera no que refere às partes da alma e às classes da cidade.

Na cidade, podemos encontrar três classes:

- A classe dos agricultores, artesãos e comerciantes;
- A classe dos guardiões;
- A classe dos governantes.

Na alma, também temos três partes, que são:

- A parte apetitiva;
- A parte irascível;
- A parte racional.

As partes irascível e racional possuem, cada uma, uma virtude específica, assim como as classes dos guardiões e dos governantes. As virtudes das partes irascível e racional, bem como das classes dos guardiões e governantes, possuem, pela ordem, as virtudes da coragem e da sabedoria. A parte apetitiva e a classe dos agricultores e artesãos não possuem uma virtude que lhes seja própria.

Podemos estabelecer o seguinte quadro explicativo:

Classes da cidade	**Partes da alma**	**Virtudes de cada parte/classe**	**Virtude comum**
Agricultores, artesãos, comerciantes	Apetitiva	—	Temperança
Guardiões	Irascível	Coragem	Temperança
Governantes	Racional	Sabedoria	Temperança

Como pode ser observado, a virtude da temperança, embora não seja específica de cada classe da cidade ou parte da alma, é partilhada por todas.

A justiça tem por objetivo fazer com que cada classe da cidade ou parte da alma exerça adequadamente a sua função:

> E a justiça era, segundo parece, na verdade algo assim, mas não algo relacionado com a atividade exterior, mas sim com a interior, a que se refere verdadeiramente ao indivíduo e ao seu, e que não permite que cada uma de suas partes internas faça atividades alheias, nem que as partes que haja em sua alma interfira com as demais. Com efeito, quando estabelece realmente sua função própria, se governa a si mesmo, se ordena, se faz amigo de si mesmo, e harmoniza as suas partes, que são três [...] então o homem atua com justiça (443c-e).

O mesmo se dá, por analogia, com as classes da cidade: "o homem é justo precisamente do mesmo modo em que a cidade era justa" (441d). Nesse sentido, a justiça pode ser relacionada com a saúde, harmonia e ordem, da alma e da cidade, enquanto sua antípoda, a injustiça, com doença, desarmonia e desordem. A temperança desempenha o papel importante de não permitir que uma classe da cidade ou parte da alma tente desempenhar uma função que não lhe cabe.

(b) Os reis-filósofos

Nos livros V-VII da *República*, Platão apresenta a sua concepção a respeito da figura do rei-filósofo, o único indivíduo capaz de governar corretamente a cidade ideal. O saber, e nada mais, pode administrar a cidade do modo adequado no sentido de fazer que esta seja ordenada e provedora de justiça, ou seja, uma comunidade cujos governantes possuam a "capacidade de deliberar sobre a organização política e de dirigir a educação" (Canto-Sperber, 1998, p.282):

> Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que chamamos hoje reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito; enquanto as numerosas

> naturezas que perseguem atualmente um ou outro destes fins de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim, não haverá termo, meu caro Glauco, para os males da cidade, nem, me parecem para os do gênero humano, e jamais a cidade que há pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e verá a luz do dia (473c-d).

A inexistência da possibilidade da cidade ser governada pelo filósofo implicará a impossibilidade da efetivação da felicidade, seja ela individual, seja do Estado (473e). O filósofo aparece como o governante indispensável, pelo fato de perseguir a sabedoria na sua plenitude (475b), pois busca inelutavelmente gozar do estudo de toda e qualquer ciência (475c, 485b), e não tem outro objetivo que desfrutar da contemplação da verdade (475e), pois, diferentemente do que Platão chama "homem prático", ele possui a inteligência que lhe permite descobrir a natureza do que é belo em si, ou seja, a ideia do belo, e que pode apreender a sua essência, bem como os objetos que dela participam (476 c-d). Essa capacidade do filósofo em discernir o que é "em si", a verdadeira realidade, as ideias, é o que o diferencia do homem prático, porque o homem prático é capaz tão somente de opinião, enquanto o filósofo possui o verdadeiro conhecimento (476d), o conhecimento do ser, das ideias (477a).

Por conseguinte, o filósofo é o único capaz de observar o que é absolutamente verdadeiro, contemplá-lo, e a partir disto "instituir neste mundo [sensível] as leis do belo, do justo e do bom [...] ou velar para salvaguardá-las" (484d), algo incontornável para ele, pois, mais do que qualquer outro, ele ama a verdade (485c), e se afasta dos prazeres atinentes ao corpo, pois não lhe interessa, pois valoriza o Bem e as ideias, conhece o Bem e as ideias por meio da dialética, que lhe ensina a compreender corretamente uma realidade, e a reconstruí-la conforme a necessidade inerente.

Isso caracteriza o filósofo, que deve governar a cidade, pois tem condições de, "tomando como tela uma cidade e os caracteres humanos, começarão por dar-lhes nitidez" (501a), observando continuamente tanto "a essência da justiça, da beleza, da temperança e das outras virtudes", quanto "a cópia humana que delas efetuam" (501a-b), estabelecendo as instituições convenientes: "eles vão apagar,

penso, e pintar de novo, até que consigam caracteres humanos tão agradáveis à Divindade, quanto possam ser tais caracteres" (501b-c).

Tais são as atribuições dos reis-filósofos, que funcionarão, em última instância, e não poderia deixar de ser, como administradores da moral da cidade, já que a moral é referente ao âmbito público, e não individual, pois as virtudes próprias aos indivíduos são também a da cidade (Canto-Sperber, 1998, p.282).

7.1.2. **Aristóteles** (384-322 a.C.)

Aristóteles, o mestre daqueles que sabem, segundo Dante, foi um filósofo que explorou diversos campos do conhecimento, da Física à Biologia, da Zoologia à Física, da Lógica à Retórica, da Psicologia à Ética, da Política à Metafísica etc., tendo inspirado um grande número de discípulos, antigamente, que compartilhavam suas lições no Liceu, sua escola, ao longo dos séculos, e atualmente. Como afirmou Barnes (2005, p. 9), foi um colosso intelectual, pois "nenhum homem antes dele, contribuiu tanto para o ensino. Nenhum homem depois dele pôde aspirar a rivalizar com ele em termos de realizações".

Esse filósofo, nascido em Estagira, como vimos, não poupou estudos, investigações, ao longo de sua vida, o que evidentemente impede, no espaço que temos, de tratá-los todos, e exaustivamente. Portanto, faremos uma triagem, e um corte no interior dos pontos apresentados no sentido de permitir que o leitor tenha acesso as suas doutrinas mais fundamentais, se isto for realmente possível.

7.1.2.1. *A Física e a teoria das quatro causas*

A *Física* de Aristóteles tem como intenção central apresentar os princípios que vão fundamentar sua concepção de natureza, assunto pelo qual ele tem largo interesse, o que aparece de modo evidente na obra, em função das variadas investigações sobre o movimento, a causação, os fenômenos naturais, bem como os seres naturais.

No livro II, capítulo 3, da *Física* (Cf. também *Metafísica* V 3 e I 3), Aristóteles apresenta pormenorizadamente a sua doutrina das

quatro causas, pois a investigação em questão visa conhecer o porquê de algo, e, por isso, devemos levar a termos isto também no que concerne à geração e à corrupção (194b16-23).

Assim, podemos identificar de modo geral, quais são as causas envolvidas no mundo. Aristóteles apresenta as quatro causas do seguinte modo: (i) a primeira representa "o item imanente de que algo provém"; (ii) a segunda mostra "aquilo que o ser é"; a terceira, "aquilo de onde provém o começo primeiro de mudança ou do repouso; e a (iv) apresenta o fim, "aquilo em vista do quê" (194b23-195a2). Tal desdobramento pode ser simplificado:

(i) representa a causa material;

(ii) representa a causa formal;

(iii) representa a causa eficiente;

(iv) representa a causa final.

Podemos exemplificar isso a partir do exemplo da estátua de bronze de um cavalo: (i) a *causa material* é aquilo do qual a estátua é feita, ou seja, o bronze; (ii) a *causa formal* é o que permite estabelecer uma definição, "e dizer *o que é*" (Angioni, 2009, p.259), a estátua; (iii) a *causa eficiente* é "quem faz", o escultor; e a *causa final* é o resultado, "o *fim* ou *acabamento*" (*telos*) e aquilo em vista de que (*to hou heneka*) se faz algo" (Idem, p. 261), isto é, a estátua pronta.

Em geral, este é o modo que Aristóteles concebe as quatro causas, que serão retomadas na sua obra *Metafísica* (o que vem depois da *Física*), pois enquanto a *Física* trata dos processos que ocorrem no mundo natural, especialmente no que concerne ao à natureza e ao movimento, a *Metafísica* tratará de uma temática que envolve argumentações que contêm outros interesses que aqueles desenvolvidos na sua filosofia natural.

Vejamos seus pontos principais.

7.1.2.2. *A Metafísica*

Metafísica não é um título cunhado por Aristóteles. Possivelmente o termo tenha sido criado por Andrônico de Rodes, editor das obras de Aristóteles, por tratar de temas que, para ele, viriam depois daqueles tratados na sua filosofia natural, na sua *Física*, e por reunir tratados que possuem contextos, datas, origens e argumentações diversas (*Metafísica*, 2008, p.12), o que se reflete nas diferentes abordagens que encontramos ao longo do tratado, onde a *Metafísica* pode ser como uma *aitiologia* (o estudos das causas), uma *ontologia* (o estudo do ser enquanto ser), uma *ousiologia* (o estudo da substância), ou, ainda, uma *teologia* (o estudo e Deus ou do primeiro motor imóvel). Essas quatro abordagens estão certamente presentes, mas não explicitaremos todas as suas implicações ou discutiremos de que modo podemos apresentá-las como uma unidade entre as abordagens acima mencionadas.

Contentaremo-nos em apresentar as suas principais noções, afim de mostrar genericamente como funcionam.

Um dos conceitos centrais da metafísica aristotélica é o de substância (*ousia*). Esse conceito é tratado em duas obras. Em primeiro lugar ele aparece no capítulo 5 das *Categorias*, onde aparece dividido em dois tipos: (i) o primeiro sentido da substância é concebido da seguinte maneira:

> A substância é o que se diz propriamente, primeiramente, e antes de tudo: é o que, ao mesmo tempo, não se diz de um certo sujeito, e não está em um certo sujeito; por exemplo, tal homem ou tal cavalo (2a11-14).

Mas ela também tem um segundo sentido, (ii) as espécies, e os gêneros concernentes a essas espécies. Por exemplo, a espécie homem, e o gênero animal. Logo, Aristóteles apresenta a substância primeira, o *indivíduo*, tal homem ou tal cavalo, e uma substância segunda, que se refere ao *universal* (gênero e espécie).

A segunda abordagem, mais desenvolvida e sofisticada, aparece na *Metafísica*. Segundo alguns comentadores, como Michael Frede, há uma discrepância clara entre as duas abordagens, pois a primeira, a das *Categorias*, seria "não aristotélica" (Pellegrin, Crubellier, 2007,

p.37), pois a existência da substância como universal estaria descartada na análise operada por Aristóteles no livre VII da *Metafísica*. Essa posição de Frede é criticada por Pellegrin e Crubellier, já que estes afirmam que nem a matéria, nem o universal, são totalmente recusados em sua pretensão de substancialidade (Idem, p.67-68). De qualquer modo, esta discussão excede as intenções deste texto, que pretende tão somente mostrar que há uma rivalidade do ponto de vista da exegese sobre a distinção ou não das noções de substância nas duas obras de Aristóteles.

Na *Metafísica* propriamente dita, antes da discussão pormenorizada do livro VII, temos o que pode ser designado como substância. É o que acontece em V 8:

(a) os corpos simples, ou seja, água, fogo e todos os corpos deste tipo, e os corpos compostos, por exemplo, animais e seres divinos, bem como suas partes: todos os que não são predicados de um substrato (sujeito), embora todo o resto é predicado dele;

(b) o que não sendo predicado de um substrato, é a causa do seu ser, assim como a alma para o animal;

(c) um *isto*;

(d) o ser cujo enunciado é uma definição, sua essência, a substância de cada coisa (*Metafísica*, livro V, capítulo 8). Enfim, fundamentalmente a substância possui dois sentidos: (o substrato último [*hupokeimenon*]), o qual não é predicado de nada mais; (ii) e o que é um *isto* algo determinado, (*tode ti*) e separável (*khôriston*) (1017b23-25).

No livro VII, serão determinados quais são os candidatos à substância, a matéria (*hulê*), a forma (*eidos*, *morphê*) ou o composto de matéria e forma (*sunolon*). Aristóteles restringirá a substancialidade da matéria, mesmo que reconheça que esta também seja substância – pois ela subjaz a todas as mudanças (*Met.* 1041b31) –, devido ao fato de não preencher algumas das coisas requeridas para ser substância, na medida em que é algo apenas em *potência* (*dunamis*), e não em ato, pois só será *ato* na medida em que receber a forma, para ser um *isto*, um indivíduo, algo determinado, o que somente será, quando formar

o composto hilemórfico – a matéria mais a forma, de quem recebe, a matéria, determinação –, nem é *separável*.

Então restariam a forma e o composto, que possuem todas as características atribuídas à substância. Ambos são substância, embora a forma o seja em mais alto grau, porque além de possuir prioridade ontológica, pela simples razão de que procuramos a causa, a essência que faz de dado indivíduo o que ele é: "Portanto o que procuramos é a causa, isto é, a forma, a razão pela qual a matéria é algo definido; e isto é a substância da coisa" (1041b7-9): a forma é a "causa primeira de seu ser [das coisas]" (1041b28).

Assim vimos algumas noções fundamentais da metafísica aristotélica, tais como: (i) forma, o princípio de organização de algo, que dá à coisa sua definição (Pellegin, 2007, p.100); (ii) matéria, o que é passível de receber uma determinação, ou seja, quando um pedaço de bronze recebe a forma de uma estátua de um cavalo; (iii) potência, o princípio do movimento e da mudança em uma coisa ou outra (Pellegin, 2007, p.167); (iv) ato – ligado indissociavelmente à potência –, é o resultado da determinação da matéria (em potência) pela forma. Deus é o primeiro motor imóvel, o que significa ser ato puro; (v) substância (vimos acima); e (vi) acidente, (*sumbebêkos*), é o que é dito de uma substância sem pertencer essencialmente à mesma, por exemplo, ser alto, ter cabelo castanho, olhos verdes, torcer pelo Brasil de Pelotas, etc.

7.1.2.3. *Conhecimento e ciência*

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer (*Metafísica* I).

O processo do conhecimento segue os seguintes passos (*Metafísica* 980a21-982b28):

1. os *sentidos*;

2. a *memória*: o que nos diferencia dos animais inferiores. Da memória deriva a experiência;

3. a *experiência*: onde estão agrupadas várias recordações da mesma espécie de objeto, fazendo com que possamos adquirir uma *regra prática*. As recordações repetidas de uma mesma coisa produzem o efeito de uma única experiência, o que a torna quase semelhante à arte e à ciência;

4. a *arte*: a arte provém de um complexo de noções experimentadas, expressando-se em um único juízo universal de casos semelhantes: é o conhecimento das regras práticas fundamentadas em princípios gerais;

5. a *ciência*, conhecimento verdadeiro superior a qualquer outro. É o conhecimento das causas (*conhecer é conhecer as causas*), não estando submetida a nenhum fim prático: é a busca do conhecimento pelo conhecimento, já que vê seu fim nela mesma.

Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles define o conhecimento científico do seguinte modo:

> Julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto, e não, à maneira sofística, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira (71b9-12).

A ciência aristotélica é *apodítica* (demonstrativa). Ela funciona como um sistema dedutivo: a *demonstração* é chamada por Aristóteles de *silogismo científico* (*uma sequência ordenada de deduções*): o silogismo científico existe somente quando as premissas são verdadeiras.

Características da ciência em Aristóteles

a. *causalidade* (envolve todas as quatro causas: formal, material, eficiente e final);

b. *necessidade* das conclusões*.

Sem essas duas condições não há conhecimento científico (Porchat, 2001, p. 36), pois o que está sujeito à mudança não permite demonstração ou definição. A contingência [o oposto da necessidade] não permite ciência, já que pressupõe geração e corrupção: "Não há, portanto, demonstração nem ciência, em sentido absoluto, das coisas perecíveis", bem como não há definição das mesmas (*Seg. Anal.* 75b24-25, 30ss *apud*. Porchat, 2001, p. 39). Isto é distinto do que é necessariamente, pois tudo que é necessariamente é eterno, enquanto o que é contingente está sujeito à mudança.

Existem, do ponto de vista da ciência, *dois tipos de causa* (Porchat, 2001, p.43):

a. a que deve sua necessidade a outras causas;

b. a que é causa da necessidade das outras causas, não possuindo ela mesma uma causa (este é o sentido primeiro de *necessário*).

A ciência aristotélica indica as seguintes etapas:

A) os *axiomas* (princípios comuns), pontos de partida de todas as demonstrações. São eles:

- o *Princípio de Não Contradição* (*Metafísica* 1005b5-34): sua formulação afirma que a mesma coisa não pode pertencer [ser atribuído como predicado a algo] e não pertencer ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (não podemos dizer do homem que ele é, ao mesmo tempo, bípede e não bípede);

- *o Princípio do Terceiro Excluído* (*Metafísica* 1011b23-1012a28): é necessário afirmar ou negar certo predicado de um sujeito (A é *x* ou não é *x* e não há terceira possibilidade).

B) As *premissas* (princípios próprios, necessários para poder ter dada ciência particular):

---

* "Uma vez que é impossível ser de outra maneira aquilo de que há ciência, em sentido absoluto, será necessário o que é conhecido segundo a ciência demonstrativa" (*Seg. Anal.* 73a21-23 *apud* Porchat, 2001, p.36).

- a *premissa maior* (expressa o universal): todos os homens são mortais;

- a *premissa menor* (expressa o particular): Lucas é homem;

- a *conclusão*: Lucas é mortal.

7.1.2.4. *A Filosofia Política*

Francis Wolf mencionou que a filosofia fala grego, e especialmente a política. Não poderíamos imaginar a política sem a língua grega (1991, p.5). Basta observar o vocabulário político para perceber o alcance dessa afirmação: tirania, monarquia, oligarquia, aristocracia, plutocracia, democracia. Para além disso, relembra Wolf, este é o caso da *Política*, que não é outra coisa do que "a investigação sistemática aplicada à *polis*" (Idem), a cidade-estado, a quem Aristóteles dedicou uma análise acurada, descritiva e prescritiva, o que fez dele o primeiro filósofo político, com uma obra, a *Política* (Idem, p.13).

Nesta obra, Aristóteles sublinha o caráter distintivo deste tipo de comunidade, o único tipo de comunidade que permite ao homem desenvolver sua natureza, sua animalidade, o único tipo de comunidade que permite a prática da virtude, e que funda a civilização como o oposto da barbárie. É a política que será considerada na sua *Ética Nicomaquéia* I a ciência arquitetônica por excelência.

Aristóteles principia sua *Política* com a seguinte afirmação:

> Vemos que toda a cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade, isto é, a comunidade política (1252a1-7).

Essa comunidade política que é a *polis*, tem sua gênese a partir de outras comunidades. As comunidades anteriores à comunidade política, e permitem que esta seja criada são: (a) a família, e a (b) a aldeia.

(a) a família, a primeira comunidade natural, visa satisfazer tão somente as necessidades cotidianas (1252b10-15);

(b) a segunda comunidade natural é a aldeia, que surge da reunião de várias famílias visando a satisfação de necessidades que estão para além das necessidades cotidianas (1252b15-18).

É importante ressaltar que essas primeiras comunidades surgem da necessidade natural que impele aos indivíduos viverem conjuntamente, como a união que existe entre o homem e a mulher para garantir a perpetuação da espécie.

Tão natural quanto a necessidade da associação entre o homem e a mulher é a comunidade que surge do desenvolvimento natural das duas primeiras comunidades, a (c) *polis*:

> E a comunidade definitiva, formada de várias aldeias é uma cidade, na medida em que atingiu um nível de autossuficiência por assim dizer completo; sendo constituída para permitir viver, ele permite, uma vez existindo, levar uma vida feliz [ele garante o bem viver] (1252b27-30).

E essa comunidade política existe por natureza, pois é por natureza, da mesma forma que eram as comunidades que permitiram sua gênese, devido ao fato que "ela é seu fim, e a natureza é um fim" (1252b32), e o fim é o melhor, de modo que a autossuficiência é um fim e algo excelente (1253a1).

Sendo a *polis* algo que se dá por natureza, podemos atribuir ao homem também uma natureza política pela necessidade de viver em comunidade: por isso, Aristóteles afirma que o homem é, por natureza, um *politikon zôon*, animal político (1253a2-3), requerendo a *polis* para viver. Um homem que não vive na cidade, na comunidade política – por ser autossuficiente ou não ter necessidade – é uma besta ou um deus (1253a29). O homem, diferentemente dos outros animais, possui a capacidade da fala, da linguagem, podendo estabelecer

distinções entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal, partilhar essas noções comuns, o que lhes faz constituir a família e a comunidade, comunidade que tem precedência natural sobre a família e o indivíduo (1253a10-18).

Como supramencionado, o homem é um animal político. Mas o que realmente significa isso? Fred Miller propõe uma interessante solução, buscando o real sentido em que Aristóteles está utilizando o termo natureza (*phusis*) no contexto (Miller, 2011):

> O naturalismo político de Aristóteles apresenta a dificuldade que ele não explica o modo pelo qual ele está usando o termo "natureza" (*phusis*). Na [sua obra] Física, a natureza é entendida como um princípio interno de movimento ou repouso (ver 192b8–15). Se a cidade-estado fosse natural neste sentido, ela pareceria uma planta ou um animal que cresce naturalmente até a maturidade de uma semente. Contudo, isto não pode ser reconciliado com o importante papel que Aristóteles assigna ao legislador, como quem estabelece a cidade-estado. Para a teoria de Aristóteles, um coisa existe ou por natureza ou por arte; não por ambos. Aristóteles pode aparentemente escapar deste dilema somente se ele fala de uma cidade-estado como "natural" noutro sentido do termo. Por exemplo, ele pode querer dizer que é "natural" em um senso estendido, que provém das inclinações naturais dos humanos (para viver em comunidades) em vista de fins humanos naturais, mas que isso permanece inacabado até que o legislador providencie uma constituição.

Assim entendida, a compreensão do homem como sendo, por natureza, um animal político, pressupõe dois aspectos complementares. Em primeiro lugar, o naturalismo do animal político aponta tão somente uma inclinação [natural] para viver em comunidade, o que não é suficiente, pois requer um segundo momento, qual seja, a atuação do legislador (*nomoteta*) elaborando boas leis, que fundem uma boa constituição.

- *Formas de constituição em Aristóteles*

No capítulo 7 do livro III da *Política*, Aristóteles apresenta uma distinção entre as constituições, estabelecendo a existência de três constituições corretas e três constituições desviadas. Vamos a elas:

Constituições corretas	**Constituições desviadas**
Monarquia	Tirania
Aristocracia	Oligarquia
Politeia (governo constitucional)	Democracia

Essa é famosa distinção entre as constituições corretas (*orthas*) e as que não o são, constituindo-se como desvios (1279b32ss). As constituições corretas são em número de três, como mostra o quadro (monarquia, aristocracia e *politeia* [ou governo constitucional]) tendo, todas, por característica essencial visar o bem comum, o que garante a sua correção. Em última instância, elas permitem a consecução da *eudaimonia* e da autossuficiência: "É, por conseguinte, manifesto que todas as constituições que visam o bem comum são corretas segundo o justo absoluto" (1279a17-19). As constituições desviadas, ao contrário, visam, ou o interesse dos tiranos, ou dos oligarcas, ou da maioria [em detrimento da minoria].

- *O homem bom e o bom cidadão*

Na *Política* 1276b30ss, quando distingue o bom cidadão do homem de bem (*spoudaios*), ele afirma que a excelência do bom cidadão varia em função da constituição à qual ele pertence, de modo que não há condição de atribuir ao bom cidadão uma excelência única, da mesma forma seria possível pensar que não há uma constituição excelente em relação às demais.

Ora, a excelência do homem de bem não é a mesma do bom cidadão, pois o homem de bem é o que possui a virtude perfeita, uma excelência única. Logo, é possível ser um bom cidadão sem possuir a virtude que é própria do homem de bem.

Apresentamos, resumidamente, alguns dos pontos centrais da política aristotélica. Passemos, agora, à apresentação dos fundamentos da ética de Aristóteles.

7.1.2.5. *A Ética*

São atribuídas a Aristóteles três éticas, uma delas apócrifa, provavelmente escrita por um discípulo de Aristóteles, mas que preserva os argumentos das outras duas éticas: a *Ética Nicomaquéia*, a *Ética Eudemia* e a *Grande Ética*. As duas primeiras foram escritas por nosso filósofo, sendo que a *Ética Nicomaquéia* (*EN*) representa o pensamento ético definitivo de Aristóteles. É a partir dessa última que apresentaremos o núcleo duro da filosofia moral aristotélica.

Antes de comerçamos, é necessário apresentar brevemente as duas características principais da ética aristotélica: ela é, em primeiro lugar, *eudaimonista*, ou seja, tem como fim último a realização da felicidade; em segundo lugar, ela é uma ética baseada nas virtudes, uma *ética das virtudes*, que são condições necessárias para que se possa atingir a felicidade.

Apresentaremos primeiramente a segunda característica, o fato de ser uma ética das virtudes, para, em seguida, voltarmos ao seu primeiro, e talvez principal aspecto, o seu eudaimonismo.

(a) A divisão aristotélica da virtude

No livro I 13 da *EN*, o último capítulo do primeiro livro, a virtude humana, um momento necessário e fundamental para explicitar posteriormente de maneira mais evidente a definição de felicidade – a excelência da alma, que é o objeto de estudo do político, cuja finalidade básica é tornar o homem bom e honesto. Sendo a virtude humana uma excelência da alma, é necessário, para o político,

um certo conhecimento desta, da mesma maneira que o médico possui conhecimento do corpo (1102a16-25).

Para isso é necessário proceder a uma divisão das partes da alma. A alma, conforme Aristóteles, possui duas partes (1102a28): (i) uma parte racional; e (ii) uma parte irracional. A (ii) parte irracional é ela mesma dupla: uma parte é comum a todos os seres vivos, isto é, a nutrição e o crescimento; e uma outra que participa de um certo modo da razão, no sentido de que ela participa do princípio racional, escutando-o, obedecendo-o, como se escuta e se obedece ao pai e aos amigos. A primeira parte da alma irracional é a alma *vegetativa* (1102a32-33), a qual não possui nada em comum com o princípio racional, com a razão, e a segunda, já mencionada, é a parte *apetitiva*, ou *desejante*, que participa do princípio racional, na medida em que sofre uma influência da alma racional por meio de admoestações, censuras e exortações (1102b31-32).

Mas se a parte irracional, ela mesma dupla, participa, através da parte apetitiva, da razão, não a possuindo por si mesma, a (i) parte racional possui, por definição, o princípio racional. Esse princípio racional apresenta-se sob dois aspectos (1103a1-3): no sentido de (a) possuir a razão e o exercício do pensamento; e (b) obedecer à razão. Esses dois aspectos, acabam por desvelar os dois diferentes tipos de virtude, quer dizer, a virtude moral (a que obedece à razão), e a virtude intelectual (a que possui a razão e o exercício do pensamento).

Da parte que possui a razão originam-se as virtudes intelectuais (a sabedoria, a prudência, a inteligência, a ciência e a arte), que somente pode ser adquirida pelo ensinamento, enquando que da parte que obedece a razão surgem as virtudes morais (são virtudes morais, dentre outras, a justiça, a temperança, a coragem, a liberalidade, a magnificência, a indulgência), que somente poderão ser adquiridas pelo hábito. Agindo continuadamente de modo virtuoso, adquiriremos uma disposição (*hexis*) de caráter virtuosa (1103a5-18).

Fazendo esta distinção, que tem sua origem na divisão da alma racional, Aristóteles pode começar a tratar na *Ethica Nicomachea* II daquilo que, no fim, definirá a virtude moral.

(ii) A teoria aristotélica da virtude como uma mediedade

Na *EN* livro II, Aristóteles procede como de maneira habitual na elaboração da definição da virtude. Por proceder de maneira habitual, deve-se entender a compreensão que ele tem do que é verdadeiramente uma *definição*. Para definir um conceito é necessário, antes de mais nada, estabelecer a qual *gênero* ele pertence, para em seguida caracterizar a sua *diferença específica*. Mas o que é a virtude? Em 1105b 19ss, os três tipos de fenômenos que são engendrados na alma são indicados:

(i) as paixões;

(ii) as capacidades;

(iii) e as disposições.

Um desses fenômenos irá especificar o que é a virtude. Por (i) *paixão*, entende-se o apetite, a cólera, o temor, a audácia etc., ou seja, todas as inclinações que vêm em conjunto com o prazer e a dor; por (ii) *capacidade*, deve ser entendida a possibilidade que todos os homem possuem de experimentar as paixões; e por (iii) *disposições*, a conduta boa ou má em face das paixões. Imediatamante são descartadas (i) e (ii), pois as virtudes e os vícios não podem ser identificados com as paixões, nem a capacidade de experimentar tais paixões tem seu princípio num processo de escolha deliberada. Assim, se as paixões e as capacidades devem ser descartadas como gênero da virtude, somente resta a afirmar que *a virtude é uma disposição*.

É uma disposição, mas uma disposição de que tipo?

> [...] toda "virtude", para a coisa da qual é "virtude", tem como efeito, ao mesmo tempo, colocar esta coisa em *bom* estado e lhe permitir *bem* executar sua obra própria [...] Se, então, se dá o mesmo em todos os casos, a excelência, a virtude do homem, será igualmente uma disposição pela qual um homem torna-se bom e pela qual também sua obra tornar-se-á boa. (*EN* 1106a15-23)

A disposição em questão, que torna bom o homem e sua obra, deve ser a que leva o homem a agir para evitar o *excesso* e a *falta*, buscar o "*meio*" nas ações, meio [mediedade] em relação a nós, não à coisa, pois "sentir estas emoções no momento oportuno, no caso e a

respeito das pessoas que convêm, pelas razões e da maneira que é necessário, é ao mesmo tempo meio e excelência (1106b 21-23). Desta forma, a virtude é uma espécie de *mediedade*, no sentido em que busca um "*meio*", a saber, agir com mediedade diante das paixões.

Essa identificação da virtude com a mediedade, resulta evidente na definição clássica elaborada por Aristóteles em 1106b36 – 1107a2:

> A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição determinada pela razão, isto é, como determinaria o prudente (tradução de M. Zingano, 2008).

Então, Aristóteles define a virtude como uma disposição (seu gênero) de agir segundo a mediedade (sua diferença específica), relativa a nós (às nossas circunstâncias). Agora, ele introduz na sua concepção definitiva da virtude duas outras noções preciosas na sua ética: a escolha deliberada (*prohairesis*) e a prudência (*phronêsis*), que serão tratadas detalhadamente nos livros III e VI da *EN*.

Vejamos, em primeiro lugar, a escolha deliberada:

> Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação (1113a9-12; tradução de M. Zingano).

O processo de escolha deliberada ocorre em dois momentos: no primeiro deles, temos o *desejo* que coloca o fim que queremos atingir, e um segundo que diz respeito à deliberação sobre os meios, que pressupõe pensamento e reflexão, e somente na medida em que esta deliberação *dependa de nós*, pois não podemos deliberar, por exemplo, sobre o resultado da Copa do Mundo de Futebol.

Esse processo de deliberação, quando envolve uma correção na deliberação, ou seja, uma boa deliberação, é próprio do prudente (o *phronimos*), o critério, a referência moral na ética aristotélica, que "é uma disposição acompanhada da reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para o ser humano" (1140b4-6). O prudente é o que é capaz de deliberar corretamente, não tendo em vista apenas os

seus próprios interesses, mas sobre o que pode nos conduzir a efetivação e uma vida feliz (1140a25-28).

Mas o prudente pressupõe a virtude moral. Vimos que a prudência é uma virtude intelectual, mas é uma virtude intelectual que mantém laços estritos com a moralidade. Por essa razão, há um vínculo entre a prudência e a virtude moral, pois a primeira não pode existir sem estar acompanhada da segunda: "não há prudência sem virtude moral" (1144a36-b1). Por quê? Pelo fato de que a prudência assegura a correção/bondade dos meios, enquanto a virtude moral garante a correção/bondade dos fins.

Para finalizar a breve apresentação dos pontos principais da ética aristotélica, trataremos da felicidade (*eudaimonia*).

(b) *A felicidade*

No livro I da *EN*, em 1094a18-22, Aristóteles afirma que não podemos escolher de modo indefinido uma coisa em vista de outra coisa, até o infinito, pois nesse caso nosso desejo seria fútil e vão. A necessidade de estabelecer um fim no que se refere ao desejo é reflexo da concepção teleológica de Aristóteles no que tange a sua filosofia como um todo.

Logo, é necessário um fim último que seja desejável por si mesmo e fim de nossas ações, o que não permitiria que desejássemos algo para além dele, pois isto não seria possível. Esse fim seria o bem supremo, em outras palavras, a *eudaimonia* (felicidade), um fim carente de nada, autossuficiente.

Aristóteles define a felicidade da seguinte forma:

> O bem para o homem consiste numa atividade da alma conforme a virtude, e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita dentre elas (1098a16-18).

Muitos autores entendem que a virtude melhor e mais perfeita deve ser a sabedoria (uma virtude intelectual), a vida contemplativa, o que, segundo Aristóteles, é o que há de divino em nós, conforme podemos observar na *EN* livro X, especialmente nos capítulos 6 a 9, o

que garantia à vida contemplativa o estatuto de atividade mais prazerosa, mais contínua, mais nobre, mais autossuficiente (cf. 1177a24, 1178a7-8), restando à vida referente ao outro tipo de virtude (à virtude moral na sua relação com a prudência) uma espécie de felicidade secundária (1178a9ss).

Não é uma solução inverossímil, pois há elementos no texto que podem conduzir à vida contemplativa como a *eudaimonia* perfeita. Mas, antes de terminarmos a exposição da filosofia aristotélica, seria interessante informar que esta posição acerca da defesa da sabedoria como felicidade, tem encontrado pela frente uma série de argumentações contrárias, que buscam mostrar que a felicidade não pode ser reduzida monoliticamente à vida contemplativa, pois podem ser encontradas outras evidências textuais que apontam para uma solução distinta.

Se estas novas argumentações comprovarem a sua força, a felicidade não poderá mais ser reduzida à vida contemplativa, mas terá de ser revista no sentido de ser compreendida não como um só bem, mas como um conjunto de bem.

Mas, é necessário ressaltar, essa é outra discussão, que transcende o objetivo deste texto.

8. A FILOSOFIA HELENÍSTICA

Denomina-se "período helenístico" o período que compreende a morte de Alexandro Magno (323 a.C.) e o desaparecimento do reino Lágida no Egito (30 a.C.), período de vários e importantes eventos, especialmente as conquistas de Alexandre, que se estenderam pela Grécia, Ásia, África, bem como mudanças do ponto de vista político, como, por exemplo, o declínio da própria ideia de *polis*, dentre outros.

No âmbito da filosofia, temos uma filosofia que valoriza a figura do sábio, a encarnação helenística do filósofo do período clássico, assim como um acolhimento dos estrangeiros e das mulheres.

As principais escolas do período são o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo.

8.1. O Período Ético/Epistemológico

É o período referente ao epicurismo, estoicismo e ceticismo, onde afloram uma plêiade de preocupações éticas, como, por exemplo, o ideal de sábio, e questões relativas à possibilidade do conhecimento e o estabelecimento de critérios de verdade.

8.2. O Epicurismo

O epicurismo é a escola que se desenvolveu em torno de Epicuro (341 – 270ac). Vários de seus escritos e máximas chegaram até nós, tais como as Cartas a Heródoto, Pítocles, Meneceu, suas Máximas Capitais, as Sentenças Vaticanas, bem como excertos de sua obra *Sobre a Natureza*, a partir da descoberta dos papiros de Herculanum, no século XVIII. Além dessas fontes, temos um mural, na atual Turquia, que Diógenes de Oenoanda mandou construir, e que contém um resumo dos ensinamentos de Epicuro.

8.2.1. *A teoria do conhecimento epicurista* (a canônica, ou o critério)

Do mesmo modo que a epistemologia estoica, a teoria do conhecimento epicurista tem como objetivo precípuo estabelecer os critérios de verdade que assegurem a validade do conhecimento.

São três os critérios desenvolvidos por Epicuro: (i) as sensações (*aisthêsis*), (ii) as pré-noções (*prolêpsis*) e (iii) os sentimentos (*pathos*).

(i) As sensações ocupam um papel importante na filosofia epicurista. Diferentemente de Demócrito, Epicuro não as considera como bastardas; ao contrário, elas asseguram a própria possibilidade de um conhecimento válido.

Segundo a epistemologia epicurista, "todas as sensações são verdadeiras (LS 16A8, F1), pois mesmo as pré-noções têm origem nos sentidos, já que não há algo que seja mais digno de confiança do que os sentidos, e até mesmo a razão é constituída pelos sentidos, de modo que se os sentidos não são verdadeiros, toda a razão também se torna falsa" (LS 16A5, B6), ou seja, a razão é dependente dos sentidos. Conforme Forschner (2003, p.34), Epicuro tem em mente, quando afirma que todas as sensações são verdadeiras, o fato de que ele entende isso como "afirmações das sensações dêiticas elementares sobre objetos específicos dos sentidos ("isto é vermelho", "isto tem gosto amargo", "ali está frio").

Desse modo, "não hã nada que possa refutar as sensações: Uma mesma sensação não pode refutar uma sensação do mesmo gênero", na medida em que ambas são dotadas de uma validade igual (LS 16B3, 4, 5), da mesma forma que se observarmos uma dada sensação particular, esta não poderá refutar outra sensação particular, por que cada uma, por si mesma, dirige a nossa atenção (B7), porque deve ser dirigida toda atenção ao que é dado aos sentidos (DL X 31), recusando qualquer papel à razão:

> A função própria da sensação é de somente apreender o que lhe é presente, e que a coloca em movimento, por exemplo a cor, e não decidir que o objeto que está aqui é diferente do

> objeto que está lá. É por tal razão que *todas as sensações são verdadeiras* (16 E5, 6).

Logo, todas as sensações possuem sua origem a partir de algo externo, e recebem passivamente sua impressão, que faz com que elas iniciem seu movimento, e são verdadeiras, porque não têm a capacidade de discernir a opinião de uma dada evidência. Assim, elas não podem, de modo algum, serem falsas (16 F2).

Como vimos, então, as sensações, segundo Epicuro, são as condições de possibilidade do conhecimento, são as bases do conhecimento (Forschner, 2003, p.34), devido ao fato de que todas as coisas devem, sem exceções, ser observadas "à luz das sensações" (LS 17 C2).

(ii) As pré-noções funcionam como "uma percepção ou opinião correta, ou um conceito, ou uma noção universal depositada na memória" (LS 17 E1). Isto significa que, em função da possibilidade assegurada pelos sentidos, nós conseguimos identificar no que concerne a determinados gêneros de coisas, o que eles realmente são. O texto citado de Diógenes Laércio exemplifica a partir do gênero homem, isto é, ao escutar o termo homem, o seu significado surge na mente por meio de uma pré-noção. Homem é uma noção comum, que veio à tona a partir das diversas experiências que nos permitem dize que tal indivíduo *x* é um homem. A pré-noção permite que o conhecimento experienciado de diversas coisas vai dar condições de que o conhecimento destas se constitua. Vejamos o que afirma Diógenes Laércio:

> Por exemplo: 'O que temos ali, é um cavalo ou uma vaca?' É necessário, efetivamente, em um momento ou outro, ter aprendido a conhecer a forma de um cavalo e a de uma vaca, através das pré-noções. Nós não teríamos nomeado o que quer que seja se não houvéssemos, previamente, aprendido sua forma por meio de uma pré-noção. (LS 17E4, 5, 6)

Essas pré-noções são, então, evidentes por si mesmas (E7).

(iii) O terceiro critério de verdade são as afecções ou sentimentos. Os sentimentos são dois, o prazer e a dor, que são manifestações próprias de todo o ser humano (DL X 34). O prazer é buscado pelo

homem, a dor é e evitada. O que é bom é associado com o prazer, o que é mau, com a dor. Através dos sentimentos, podemos descobrir o que pode nos causar proveito ou dano.

Como afirmam Long e Sedley em seu comentário, este seria o único critério "ético", o que permite ao indivíduo possuir uma regra de escolha no que tange ao que pode ser buscado ou evitado (1987, p.90).

8.2.2. *A física epicurista*

Nas suas *Máximas Capitais* XII, Epicuro sustenta a necessidade de todos de conhecer, investigar cientificamente, a natureza, pois isso é necessário para que nos livremos dos temores que temos, temores induzidos pelos mitos e crenças. Tais mitos e crenças devem ser superados para que alcancemos a *ataraxia*, a imperturbabilidade da alma, na medida em que estaremos aptos a explicar todos os fenômenos, bem como suas causas: basta guardar "a memória constante das doutrinas gerais e principais" (DL X 82, 83).

Na sua física, Epicuro sustenta que tudo o que existe são os átomos e o vazio, que não são percebidos imediatamente, de forma evidente (Gigandet, 2007, p.52). Além da questão do conhecimento sensível, que estabelece uma primeira distinção em relação ao atomismo de Demócrito, há uma segunda diferença que pode ser determinada entre eles é a ideia de *clinamen*, algo que não aparece especificamente em Epicuro, mas que é percebido no *De rerum natura* de Lucrécio, fiel epicurista.

O *clinamen* indica um leve desvio dos átomos que caem no vazio, o que representa um rompimento com a necessidade encontrada em Demócrito, instaurando a liberdade, não apenas na natureza, pois possui também repercussões éticas.

(i) Como em Demócrito, as realidades subsistentes são os *átomos*, "são as realidades primordiais dos corpos" (LS8 A2), inalteráveis, sólidos, invisíveis, infinitos, isentos de vazio, eternos, imortais, indivisíveis, não podendo ser dissolvidos por golpes externos, nem ser penetrados internamente (LS 8B2, 3): os átomos constituem as coisas

do mundo, pois tudo que existe, ou são os átomos, ou os compostos atômicos. Lucrécio afirma:

> *Nada pode nascer de nada*, e *nada do que é pode retornar ao nada*; deve existir um corpo imortal, nos quais cada coisa possa se dissolver no seu instante supremo, de modo a fornecer uma matéria para a renovação das coisas. Os princípios são, por conseguinte, sólidos e não compostos (LS B3).

Em função de suas características, podemos dizer que nada muda, e que tudo é constante, pois o que é princípio das coisas, no caso os átomos, é permanente, enquanto a mudança é pressuposta pela sua agregação, formando as combinações (*sunkrisis*) ou corpos compostos. Epicuro entende por corpo tanto os compostos de átomos quanto os simples e indivisíveis (átomos)

Os compostos são formados a partir da queda dos átomos no vazio, em função de seu peso (LS 11B2), colidindo e chocando-se com os outros átomos (Cf. LS11A). Os átomos colidem ou chocam-se entre si em função do já mencionado *clinamen*, um pequeno desvio que ocorre durante a sua queda, o que é uma condição absolutamente necessária da composição das coisas e dos mundos. Isto ocorre, o desvio mínimo, em um momento indeterminado, e em lugares indeterminados,

> Pois se não fizessem seguidamente tal desvio, então do alto a baixo, como gotas de chuvas, os corpos cairiam pelo vazio sem fundo, e jamais teria nascido nenhum choque dos princípios, e nenhum golpe os tivesse afetado (Lucrécio, 2002, II 216-250 [a passagem integral]).

O *clinamen* faz com que Epicuro se desmarque de maneira radical do atomismo de Demócrito, pois ele recusa de modo cabal um necessitarismo mecanicista na natureza, ou qualquer determinismo.

(ii) O vazio

O vazio, conforme Lucrécio, sem o qual as coisas não poderiam se mover (LS 6A1), é um lugar intangível "ou aquilo que, por natureza, é intangível", mas que na realidade possui existência, pois, caso contrário, não haveria local onde os átomos pudessem estar, "e nada

através de que eles pudessem se mover, como parece que se movem" (DL X 40):

> Além dos corpos e do vazio, nada pode ser apreendido pela mente nem concebido por si mesmo ou por analogia, já que os corpos e os vazios são considerados essências inteiras e seus nomes significam, por isso, essência realmente existente e não propriedade ou acidentes de coisas separados (Idem).

O vazio representa o espaço onde os átomos movimentam-se eternamente, com a mesma velocidade, segundo Epicuro – distintamente dos corpos compostos, que não se movem com a mesma velocidade (DL X 62) –, independentemente de seu peso (LS 11E), já que todos os átomos possuem sua forma própria, sua dimensão própria e sua massa própria (DL X 54).

Toda a física epicurista repousa nestes dois aspectos, os átomos e o vazio, que permitem todo o processo que, via *clinamen*, constitui as coisas que existem no mundo.

8.2.3. *A ética epicurista*

A *Carta a Meneceu* contém a essência da ética de Epicuro, e funciona como uma prescrição que orienta o que deve ser feito e evitado para que tenhamos uma vida feliz; prescrições que funcionam como conselhos que devemos ter à mão cotidianamente no sentido de evitar as perturbações que o desconhecimento delas pode provocar. Funciona como uma terapêutica, que visa à cura da alma. Exatamente por isso, há a necessidade de filosofar, sejamos jovens ou velhos, para que consigamos afastar qualquer temor no que concerne ao futuro (*CM* 122).

Dentre as prescrições para a alma, nós temos quatro fundamentais, que compõem o *tetrapharmakos*, ou seja: o quádruplo remédio: (i) não temer os deuses; (ii) não temer a morte; (iii) o prazer é fácil de alcançar; (iv) a dor é fácil de evitar (*CM* 133, *MC*, I – IV).

(i) Os deuses não vivem com preocupações, nem as causam aos outros, na medida em que são felizes e incorruptíveis; em outras palavras, não intervêm na vida humana (*CM* 122, *MC* I); (ii) a morte

deve ser desconsiderada completamente; não pode nos causar perturbações, porque devemos lembrar que as sensações, o primeiro critério de verdade, é o lugar onde residem todo o bem e todo o mal. Ora, a morte é a privação da sensação, e o que é privado de sensação obviamente não sente (*CM* 124, *MC* II). Logo, se nós estamos, a morte não está, e se a morte está, nós não estamos (*CM* 125). (iii) o prazer é fácil de alcançar, pois:

> o limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de toda dor. Em todos os lugares onde se encontra o prazer, durante o tempo que permanece, não há lugar para a dor, ou o lamento, ou os dois ao mesmo tempo. (*MC* III)

(iv) A dor é fácil de evitar, "porque os males são breves ou leves em intensidade." (*CM* 133), ou:

> A dor não dura de uma maneira ininterrupta na carne, mesmo a mais extrema somente existe durante o tempo mais curto, e a que sobrepassa minimamente o prazer corporal não dura muitos dias; quanto às doenças de longa duração, elas permitem uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal (*MC* IV, *SV* 4).

Esses são os quatro remédios que pressupõe uma vida onde as perturbações estão completamente ausentes, pois garantem a *ataraxia* (a imperturbabilidade da alma, e a saúde do corpo, "já que isto é o fim (*telos*) da vida feliz" (*CM* 128). Nossa intenção é sempre não sofrer e não ser perturbado, pois tal condição apazigua a alma (Idem), e garante a saúde do corpo.

É exatamente em função disso que temos a necessidade do prazer (*hedonê*), pois o prazer "é o princípio e o fim da vida feliz (...) [é o prazer] que nós reconhecemos como o bem primeiro e conatural, é nele que encontramos o princípio de toda escolha de toda recusa" (*CM* 128, 129). Por isso, podemos ressaltar a importância do único critério ético, os sentimentos, pois é com base nos seus juízos que buscamos o que nos é bom, e fugimos do que é mau.

Nesse sentido, o prazer nos é conatural, pois encontramos nosso deleite no prazer, e sempre acompanha a natureza (Conche, 2002,

p.221, n.8, p.222, n.1). Bem, vimos que o prazer é o fim que procuramos, mas não qualquer prazer:

> Quando, então, afirmamos que o prazer é o fim, não falamos dos prazeres de pessoas dissolutas, e dos que residem, como creem alguns que ignoram a doutrina (*CM* 131).

Que tipo de prazer, enfim, buscamos? O que proporciona a autossuficiência - característica essencial do sábio (*SV* 44, 79, *CM* 130) - no que concerne às coisas exteriores, ou seja, a ausência de necessidade. Na realidade, esse é o maior bem, o contentar-se com pouco: "os alimentos simples dão um prazer igual ao de um regime suntuoso" (*CM* 130); a ausência de necessidade elimina a dor (*CM* 131). Dessa forma, o "hábito de regimes simples e não dispendiosos, é próprio para aperfeiçoar a saúde, torna o homem ativo nas ocupações necessárias da vida" (*CM* 131).

Devido a tal fato, a rejeição pura e simples de uma vida de festas e beberagens, indica, de modo evidente, que a felicidade não pode consistir nisso. O que permite a efetivação da mesma é a capacidade racional de estabelecer quais são "as causas de toda escolha e de toda recusa" (*CM* 132), bem como o rechaço das opiniões falsas que podem atormentar a nossa alma. O que proporciona tal circunstância é a prudência (*phronêsis*), que traz consigo as outras virtudes, que são conaturais ao prazer: sem virtudes, sem prazer (*CM* 132, *MC* V).

Esses são os aspectos principais da ética de Epicuro, mas antes de finalizarmos, se faz necessário lembrar o que mencionamos das diferenças entre Epicuro e Demócrito. Uma delas dizia respeito à importância do conhecimento sensível, a outra se referia à necessidade e à liberdade. Demócrito cria que os sentidos são bastardos e não levam ao conhecimento, assim como reconhecia a força da necessidade. Epicuro, ao contrário, afirmava "que todas as sensações são verdadeiras", e, com o *clinamen*, inseriu a liberdade lá onde havia a necessidade. Sua recusa da necessidade é clara: ela é um mal que deve ser evitado (*SV* 9, *CM* 134).

Para Epicuro, se seguirmos as prescrições contidas na *Carta a Meneceu*, viveremos uma vida semelhante à divina:

> Sobre estas coisas e as afins medita dia e noite por ti mesmo e com os teus semelhantes, e nunca, nem adormecido nem acordado, não serás seriamente perturbado, mas tu viveras como um deus entre os homens, pois não se assemelha em nada a um mortal, o homem vivendo entre os bens imortais (*CM* 135).

8.3. O Estoicismo

Talvez a mais influente escola do período helenístico, a escola estóica, comporta rês períodos:

a) o *estoicismo antigo*, cujos principais nomes são Zenão (333/332 – 262 a.C.), Crisipo (280 – 208 a.C.) e Cleanto (330 – 230 a.C.);

b) o *estoicismo médio*, onde se destacam Panécio (185 – I a.C.) e Possidônio (140/130 – 51 a.C.);

c) e o *estoicismo romano*, com Sêneca (4ac – 65 d.C.), Epiteto (55 – 135 d.C.) e Marco Aurélio (121 – 180 d.C.).

Nos chegaram, especialmente no que tange ao estoicismo antigo e médio, poucos fragmentos. Para se ter uma idéia, são atribuídas cerca de 700 obras a Crisipo: tudo de que dispomos são os títulos de algumas delas. Felizmente, temos muitos testemunhos diretos e indiretos que permitiram a reconstrução de suas principais teses.

Como o epicurismo, a filosofia do estoicismo divide-se em três momentos: a lógica/teoria do conhecimento, a física e a ética.

8.3.1. *A teoria do conhecimento*

Optamos, neste tópico, por nos determos na teoria do conhecimento estoico por um motivo simples: a discussão sobre os critérios de verdade, ou a refutação da existência dos mesmos está presente nas três escolas da filosofia helenística, representando um ponto central, pois nisso reside a possibilidade, ou não, de alcançarmos um conhecimento válido das coisas.

Vários critérios de verdade foram ressaltados pelos estoicos ao longo do desenvolvimento da escola, mas o principal critério, que gerou um pesado embate com os céticos foi aquele fundado nas impressões cognitivas (*phantasia katalêptikê*).

As impressões cognitivas, segundo Diógenes Laércio, são as que provêm daquilo que é, que apreende aquilo que é (LS 40a1), ou seja, são as impressões recebidas de um objeto exterior, mas que devem ser confirmadas pelo assentimento (LS 40B1), como as concebeu Zenão. Dentre as impressões em geral, podemos distinguir dois tipos: (i) as impressões propriamente cognitivas, que provêm do que é, e são "vedadas e impressas em conformidade com o que é"; (ii) o outro tipo de impressões são as não cognitivas, que se caracterizam por não estar em conformidade com o que é, com o objeto exterior (LS 40C1-3).

Segundo o cético Sexto Empírico, somente (i) as impressões cognitivas possuem a capacidade de apreender verdadeiramente o objeto exterior, aquilo que é, recolhendo todas as suas particularidades (LS 40E3), de defini-lo.

Logo, temos dois momentos no processo: o primeiro diz respeito às impressões recebidas de um objeto externo, e, em um segundo momento, o assentimento (*sunkatathesis*), a esfera cognitiva, em que validamos ou não a impressão recebida. É exatamente por essa razão que não poderíamos denominar a impressão um critério de verdade sem mais, pois ela necessita receber uma qualificação cognitiva, e essa qualificação é garantida pelo assentimento (LS 40K3):

> É porque todo o homem, quando se esforça para apreender algo com exatidão, mostra que ela se põe espontaneamente à pesquisa de uma tal impressão, por exemplo, no caso das coisas visíveis, quando a impressão que ele recebe do objeto é indistinta. Ele estende o seu olhar, se aproxima do objeto visível para evitar a todo preço se enganar; ele esfrega os olhos, em suma, ele faz tudo para ter uma impressão clara e admirável do objeto sobre o qual ele quer alcançar um juízo (LS 40K4).

Isso não poderia ocorrer sem o assentimento (LS 40O1), pois ele é o responsável por estabelecer o juízo de valor sobre as impressões recebidas, apreendê-las de modo absolutamente preciso.

8.3.2. *A física*

(i) O mundo como um todo coeso e racional

Segundo Zenão (LS 43A1), o universo e o céu são a substância de Deus. Logo, ele pressupõe a investigação da natureza concebida como a responsabilidade de fazer do mundo um conjunto integrado, coeso, e essa natureza não é outra coisa que Deus, entendido como algo que ordena todas as coisas a partir de um plano eminentemente racional.

Deus é, diante dessa compreensão,

> inteligente, um fogo artesão que procede metodicamente a produção do mundo, abarcando todos os princípios seminais, segundo os quais todas as coisas se produzem em conformidade com o destino, o sopro ígneo [mistura de ar e fogo] (*pneuma)* que percorre o mundo inteiro, e que recebe diferentes nomes, a partir das variações da matéria através da qual se desenvolve (LS 46A).

Os diferentes nomes são Deus, a inteligência, o destino, Zeus, pois estes são a mesma coisa, e podem ainda ser denominados segundo outras variadas formas. Deus, perfeito e imortal – e que desfruta de uma felicidade perfeita –, é o responsável pela unidade do mundo, concebido como um ser vivo e racional (LS 46B1), pois é providencial e isento de qualquer maldade (LS 54A). Ele se parece com o Demiurgo platônico, na medida em que é:

> O artesão do conjunto das coisas, e, por assim dizer, o pai de todas as coisas, ao mesmo tempo em geral e em particular, esta parte dele que se estende através de todas as coisas, e que se designa por diversos nomes, segundo seus diversos poderes (DL VII 147).

Ele é a causa de todas as coisas, da vida, e cujo poder essencial "reside na razão, no espírito, no intelecto e na natureza universa" (LS 54B1). E ele dirige o mundo, é o mundo, é a natureza comum de todas as coisas, pois essa natureza "contém nela todas as coisas [...] a força do destino, a necessidade das coisas que virão" (Idem).

(ii) O princípio ativo e o princípio passivo

Na física estoica, encontramos a afirmação de que há, no mundo, dois princípios, o princípio ativo e o princípio passivo. O princípio passivo é identificado com a matéria, já que nesta encontramos a ausência de toda a determinação. Ao contrário, o princípio ativo é o que concede determinação às coisas, é a razão universal, ou seja, Deus (LS 44B1,2); ele está nas coisas, bem como as ordena. Ambos os princípios não são engendrados e são imperecíveis. Desse modo, estão imunes à conflagração universal, ao abrasamento que causa a destruição do mundo. Para os estoicos, tudo que real é corporal, e os dois princípios, mesmo o princípio ativo, são corpos (Idem, 3), e corpos só podem interagir com corpos (LS 45C).

(iii) Causas, corpos e incorpóreos

Segundo os estoicos, todas as causas são corpóreas, porque elas são porções do *pneuma* (LS 55G). Mas o que são as causas para os estoicos?

Uma causa é 'aquilo em função do qual', enquanto aquilo do qual é causa é um atributo; e que a causa é um *corpo*, enquanto aquilo do qual é causa é um *predicado*. Então, uma causa é a responsável pela ocorrência de um determinado evento:

> Crisipo diz que a causa é 'aquilo em função do qual'; e que a causa é um existente e um corpo, <enquanto aquilo do qual é causa não é nem um existente, nem um corpo>; e que a causa é 'porque', enquanto aquilo do qual é causa é 'por que'? (LS 55A4)

O que significa afirmar que o que foi causado não é um corpo (é um incorpóreo)? Segundo Sexto Empírico, os estoicos entendem que toda e qualquer causa é um corpo, "o qual se torna a causa para um corpo de alguma coisa incorpórea". O exemplo utilizado é o do escalpelo, pois este é um corpo, e é causa "para a carne, um corpo, do predicado *incorpóreo* 'ser cortado'" (LS 55B). *Ser cortado* significa aqui uma atividade, e uma atividade significa ser um incorpóreo – aquilo do qual a causa é causa.

Para finalizar a exposição da filosofia estoica, é importante ressaltar que não podemos tomar suas três partes como segmentos separados. Isto seria um equívoco, pois elas estão estreitamente vinculadas, e são absolutamente complementares.

Vimos que o mundo funciona como um todo coeso e racional. Nada mais claro a respeito desta visão estoica do que o *Hino a Zeus* de Cleanto, que pode ser lido a seguir.

HINO A ZEUS

Cleanto

Ó tu que és o mais glorioso dos imortais,

que tens múltiplos nomes, todo-poderoso para sempre,

Zeus, Princípio e Mestre da Natureza, que governas tudo conforme a lei,

Eu te saúdo, pois é um direito para todos os mortais endereçar-se a ti,

Já que eles nasceram de ti, os que participam desta imagem da coisa que é o som,

(5) Únicos entre os que vivem e se movem, mortais, sobre esta terra.

Também eu te cantarei e celebrarei tua potência para sempre.

É a ti que todo este universo, que gira ao redor da terra,

Obedece onde que tu o leves, e de bom grado ele se submete à tua potência,

Tanto é temível o auxiliar que tu tens em tuas mãos invencíveis,

(10) O raio a duplo dardo, feito de fogo, vivo para sempre;

Sob seu choque treme a Natureza inteira.

É por ele que tu diriges com retidão a razão comum, que penetra todas as coisas

E que se mistura às luzes celestes, grandes e pequenas...

É por ele que te tornaste o que tu és, Rei supremo do universo.

(15) E nenhuma obra se executa sem ti, ó Divindade, nem sobre a terra,

Nem na região etérea do céu divino, nem sobre o mar,

Salvo o que executam os maldosos nas suas loucuras.

Mas tu, tu sabes reduzir o que é sem medida,

Ordenar a desordem; em ti a discórdia é concórdia.

(20) Assim tu ajustaste em um todo harmonioso os bens e os males

Para que seja uma a razão de todas as coisas, que permanece para sempre,

Desta razão, que fogem e negligenciam aqueles dentre os mortais que são os maldosos;

Infelizes, que desejam sempre a aquisição de bens

E não discernem a lei comum dos deuses, nem a entendem,

(25) Esta lei que, se eles a seguissem inteligentemente, os faria viver uma nobre vida.

Mas eles, na sua loucura, se enlaçam, cada um, em direção a um outro mal:

Uns, é pela glória que eles têm um zelo querelante,

Outros se desviam em direção ao ganho sem a menor elegância,

Outros, em direção ao relaxamento e às volúpias corporais;

(30) (...) eles se deixam levar de um objeto ao outro

E se colocam dificuldades para atingir resultados opostos a seu fim.

> Mas tu, Zeus, de quem vêm todos os bens, deus das nuvens negras e do raio brilhante,
>
> Salve os homens da malevolente ignorância,
>
> Dissipe-a, ó Pai, longe de nossa alma, deixe-nos participar
>
> (35) Desta sabedoria sobre a qual tu te fundas para governar todas as coisas com justiça,
>
> A fim de que honrados por ti, nós possamos te honrar em retorno
>
> Cantando continuadamente tuas obras, como convém aos mortais; pois não existe, para
>
> homens ou deuses,
>
> Maior privilégio que cantar para sempre, como se deve, a lei universal.

8.3.3. *A ética*

A ética do estoicismo, assim como a epicurista, assenta-se na ideia do sábio, e visa, em última instância, a serenidade da alma, na medida em que somente o sábio consegue perceber a ordem do universo, e controlar as emoções, que deturpam o juízo, e retiram a tranquilidade da alma.

Os estoicos afirmam que o impulso (*hormê*) primeiro do animal é o de autoconservação, e a primeira coisa da qual ele se apropria (*oikeiôsis*) "é sua própria constituição e a consciência que possui dela" (LS 57A1). Por esse motivo, o animal acolhe o que lhe é apropriado, e refuta o que lhe é pernicioso (LS 57A2); ele se apropria de si mesmo, de seus membros, daquilo que lhe é afim, de seus filhotes, do mesmo modo que nós nos apropriamos de nós mesmos assim que nascemos, do mesmo modo que de nossas partes e de nossos filhos (LS 57E1-2), já que este é o germe da própria comunidade humana (LS 57F1), comunidade que é criada a partir de uma intenção da natureza pela procriação, que pode ser vista a partir da própria constituição dos membros do corpo.

Segundo Long e Sedley (1987, p.350), o impulso pode ser considerado o ponto de partida de toda a teoria ética dos estoicos, dando aos animais em geral, e ao homem em particular, "uma capacidade inata de desenvolver suas atividades em um modo de vida animal", e isso tem origem no fato de que os animais visam, antes de tudo, sua autoconservação.

Tendo visto "o objeto primeiro da ética estoica", passemos para seus outros aspectos principais.

(i) Coisas boas, más e indiferentes

Os estoicos estabelecem uma distinção entre as coisas do mundo que compreendo o que é bom, o que é mau, e o que é indiferente.

Dentre as coisas consideradas boas, encontramos todas as virtudes (prudência, justiça, coragem, temperança, etc.), que personificam a felicidade, enquanto atribuímos o qualificativo mau ao que é contrário às virtudes, os vícios, que fundam a infelicidade, tais como, por exemplo, a injustiça e a intemperança (LS 58A1-3). Entre as coisas que não boas ou más, em si mesmas, mas que são *indiferentes*: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a glória, nascimento nobre, bem como os seus contrários: a morte, a doença, a dor, a fealdade, a fraqueza, a pobreza, o nascimento humilde (LS 58A4). No interior da distinção entre as coisas indiferentes, temos as que possuem de um lado um valor positivo, e são denominadas *preferíveis*, e as outras que possuem um valor negativo, como, por exemplo, a morte e a dor, e que, por conseguinte, devem ser *rejeitadas*.

No que concerne aos *indiferentes preferíveis*, o valor positivo – não em si mesmos, mas somente em relação a algo –, somente poderá lhe ser concedido enquanto possamos desfrutar deles de modo conveniente e adequado, pois poderíamos, ao contrário, servirmo-nos deles de modo incorreto. Logo, seu valor positivo ou negativo está intimamente relacionado ao uso bom ou mau que fazemos deles, pois, em si mesmos, os indiferentes preferíveis não são nem um bem, nem um mal (LS 58A5-6), embora os indiferentes preferíveis, ao menos alguns deles (saúde, força, bom funcionamento dos órgãos dos

sentidos), estejam em conformidade com a natureza. Por conseguinte, os indiferentes preferíveis que estão conformes à natureza possuem um valor positivo.

Em função do que foi observado, podemos distinguir o bem e o mal como comportando uma distinção fundamental na ética estoica, e que podem, bem e mal, somente ser analisados a partir da "natureza universal e do governo do universo" (LS 60A1), o que denota a ordem incontornável da razão que tudo rege.

(ii) Virtude e felicidade

Dentro deste escopo, a *virtude* é identificada como sendo a *felicidade*.

Obviamente, não há uma única virtude, há várias delas como vimos, mas embora sejam distintas umas das outras, elas pressupõem umas às outras (estão em uma relação de implicação recíproca [LS 61F1]), há uma *conexão das virtudes* no pensamento estoico, na medida em que o sábio, o homem perfeito por definição, quando age de modo temperante, por exemplo, ele traz consigo todas as outras virtudes:

> um homem não é perfeito se não possui todas as virtudes, e uma ação também não é perfeita se não é executada segundo todas as virtudes (LS 61F1).

É por essa razão que o sábio não comporta imperfeições, pois possuindo todas as virtudes, ele somente pode executar coisas boas, mas não apenas por isso, já que para além do fato de possuir todas as virtudes, ele age em conformidade com a reta razão (LS 61G2). Na realidade, o sábio é o único que possui a virtude, mesmo que todo o homem tenha uma tendência natural a esta (LS 61L), como afirma Cleanto. Fora da virtude, temos somente o vício (DL VII 127).

Assim, sendo a virtude idêntica à felicidade, devemos, então, buscar realizá-la, já que é o fim das nossas ações, algo que é desejável em si mesmo e em função de mais nada. Em que consiste a felicidade? "Ela consiste em viver em acordo com a virtude, a viver em harmonia, ou, o que é a mesma coisa, viver em acordo com a natureza" (LS

63A1) [...] viver em acordo com uma razão consonante (B1), porque a natureza nos conduz ao fim:

> É porque viver de acordo com a natureza se torna um fim, o que quer dizer viver em acordo com a sua própria natureza e a do todo, não realizando nada que seja interdito pela lei universal, que é a reta razão penetrante em todas as coisas, e idêntica a Zeus, que é o chefe da administração das coisas existentes (LS 63C3).

Desse modo, há uma harmonia inexorável, entre o indivíduo e o todo, não podendo, de forma alguma, uma dissociação entre a razão universal que governa todas as coisas e a razão, a natureza, ou a vontade particular do homem. A razão, a natureza e a vontade individual estão submetidas à razão, à natureza e à vontade universal, ou comum, como afirma Crisipo (LS 63C5).

A vida feliz, a vida da virtude, supõe uma tranquilidade da alma (*apatheia*), pois o sábio tem uma "visão de conjunto da verdade", e seu espírito "deverá ser semelhante ao que convém a Deus" (LS 63F). O sábio sempre agirá com retitude, já que este sempre viverá em conformidade e harmonia com a natureza, algo que pertence ao sábio, e que está em seu poder (LS 63M).

Por isso, ele é feliz.

(iii) Destino e responsabilidade moral

Para finalizar a apresentação da ética estoica mostraremos, muito brevemente, e apenas para indicar a complexidade do problema, a discussão estoica entre destino (*heimermanê*) e responsabilidade moral, sem nenhuma preocupação em tratar do tema de modo remotamente minucioso, ou apresentar as soluções mais conhecidas, como a de Crisipo, seja na sua resposta ao argumento preguiçoso, seja no exemplo do cilindro.

Nas passagens que seguem, podemos ver o modo pelo qual os estoicos compreendiam o destino:

> LS 55 J Aécio
>
> Os estóicos [descrevem o destino] como a sequência de causas, isto é, uma inescapável ordenação e interconexão.

LS 55 K Aulo Gélio

No *Sobre a providência* livro IV, Crisipo diz que o destino é certa ordem natural perpétua ordenando o todo: um conjunto de coisas segue e sucede outra, e a interconexão é inviolável.

LS L1 Cícero

Eu chamo destino o que os gregos nomeiam *heimarmenê*, isto é, a ordem e a série de causas, segundo as quais uma causa encadeada à outra produz todos os eventos. Tal é, por conseguinte, fluindo de toda a eternidade a (2) verdade perpétua. Nestas condições, nada aconteceu que não devesse acontecer e, da mesma maneira, nada acontecerá cuja natureza não contenha as causas que a produzam. (3) Compreende-se então o que o destino não é o que pretende a superstição, mas o que afirma a ciência da natureza: a causa eterna dos eventos em razão da qual o passado adveio, o presente advém e o futuro advirá.

LS 62A

Eles também [Zenão e Crisipo] afirmavam que tudo é submetido ao destino, com o exemplo seguinte. Quando um cachorro está atado a uma charrete, se ele quer segui-la, ele é puxado e ele a segue, fazendo coincidir seu ato espontâneo com a necessidade; mas se ele não quer segui-la, será em todo caso coagido a fazê-lo. O mesmo ocorre com os homens: mesmo se eles não querem, eles serão, em todos os casos, coagidos de seguir seu destino.

As passagens são absolutamente claras: o destino (Zeus, Providência, Razão) governa de forma inapelável todas as coisas, através de uma sequência indissociável de causas e eventos, sequência inescapável e inviolável. Tudo está submetido a ele, e quem lutar contra ele, sejam os cachorros ou os homens, serão coagidos a fazê-lo, pois sua força é insuperável.

Se esse é realmente ao caso, como posso atribuir responsabilidade moral a alguém? Se cometo um crime, posso alegar que fui levado pelo destino a fazê-lo, não podendo agir de outro modo, impelido que

estava pela força do destino, ou seja, *eu não podia escolher*, *eu não tinha a possibilidade de agir de outro modo*.

Ora, se não posso agir de outro modo, não poderia, supostamente, ser imputado moralmente. Como compatibilizar o determinismo representado pelo destino e a responsabilidade moral? Essa é uma questão bastante difícil, e mesmo nos tempos atuais é objeto de muitíssimos estudos.

Nesse tema referente à responsabilidade moral, bem como em muitíssimos outros, há uma contribuição indelével dos antigos, que permanecem vivos na investigação filosófica atual.

8.4. *O ceticismo*

O ceticismo, surgido no terceiro século antes de cristo, caracteriza-se especialmente por seu conflito contra o dogmatismo das escolas, especialmente o estoicismo, o epicurismo e os megáricos, dentre outros, tendo como temas centrais questões como a suspensão do juízo e a discussão sobre a possibilidade do estabelecimento de um critério de verdade fiável.

A escola teve como figuras principais Pirro (360 – 270 a.C.), que nada escreveu – como Sócrates, Timon (que nos fez ter acesso ao pirronismo) –, Arciselau (316/5 – 241/0 a.C.), Carnéades (214 – 129 a. C.), Enisedemo (viveu no século I a.C.) e Agripa (viveu na segunda metade de I d.C., ou entre I e II d.C.). Esses nomes desempenharam um papel fundamental nos principais momentos do ceticismo. Poderíamos dividi-lo em três fases: (i) o ceticismo pirrônico; (ii) a Nova Academia; e (iii) o neopirronismo de Enesidemo e Agripa.

8.4.1. *O ceticismo pirrônico*

Pirro de Élis foi, podemos afirmar, o fundador do ceticismo, tendo sido o primeiro ao sustentar a impossibilidade da apreensão (*akatalêpsia*) de qualquer coisa e a necessidade da suspensão do juízo (LS 1A2), pois nada existe que possamos afirmar do nobre e do vergonhoso, do justo e do injusto, já que todas essas coisas residem

tão somente na convenção, e a convenção é estabelecida pelo homem, ou seja, nada possui um valor verdadeiramente objetivo: "na verdade, nada existe", o que nos obriga à suspensão do juízo (*epochê*) (LS 1A3-4). Ora, se não podemos afirmar ou negar algo sobre qualquer coisa que seja, torna-se absolutamente impossível estabelecer um critério de verdade que nos permitisse conhecer a natureza das coisas (LS 1D): "nós não sabemos nada, não sabemos nem que não sabemos nada", daí a necessidade de retermos o juízo sobre algo (LS 1G).

Em função dessa concepção é que podemos avaliar a importância das *aparências* na filosofia pírrica. Por quê? Pela impossibilidade já mencionada de estabelecermos o que alguma coisa é. Se não podemos afirmar o que tal coisa é, devemos levar em consideração o modo pelo qual ela aparece para nós: "a única coisa a que não nos opomos, eles afirmam, são as coisas não evidentes que acompanham as coisas aparentes" (LS 1H1). É por esse motivo que eles podem afirmar que o fogo queima, pela simplíssima razão de que se eles são queimados pelo fogo, eles sentem. O problema em relação ao sentir o queimar é evidente: o que Pirro se recusa a fazer é afirmar de forma cabal a existência de uma natureza que queima. Se não podemos sabê-lo, então suspendamos o juízo (LS 1H1), mas, independentemente desse fato, como sustenta Timon, "as aparência guardam em todos os lugares a sua força [...] que o mel é doce, eu não o afirmo; mas estou de acordo que ele parece doce" (LS 1H2-3).

A passagem sem dúvida mais importante do pensamento de Pirro no sentido de estabelecer o cerne de sua doutrina é a de Aristocles, retida por Eusébio na sua *Preparação Evangélica* 14.18 758cd, que reproduzimos abaixo:

> É necessário examinar, acima de tudo, a nossa própria capacidade de conhecimento; pois se por natureza somos incapazes de conhecer algo, não há necessidade em continuar a investigar outras coisas. Entre os antigos, havia pessoas que sustentavam isso, e Aristóteles argumentou contra eles. Pirro d'Élis é famoso por ter dito coisas desse tipo; mas ele mesmo não deixou nada escrito, mas seu pupilo Timon afirmou *que qualquer um que quer ser feliz* deve considerar estas três questões: [1*] primeiro, como as coisas são por natureza? [2*] segundo, qual é a atitude que devemos ter a respeito delas? [3*]

> e, finalmente, qual será o resultado para os que adotam tal atitude? De acordo com Timon, [1] Pirro declarou [1a] que todas as coisas são igualmente sem diferença, sem balanço, sem decisão, [1b] que por essa razão, nem nossas percepções, nem nossas crenças são verdadeiras ou falsas. [2] Isto é porque [2a] não devemos confiar nelas, mas [3b] devemos ser, de fato, sem crença, sem inclinação, sem influência, [2c] afirmando de cada coisa: *não é mais do que não é*, ou é e não é, ou nem é ou nem não é. [3] Pois os que adotam essa atitude, afirma Timon, o resultado será primeiro a *aphasia* [não decisão], e, então, a *ataraxia* [imperturbabilidade]. Esses são os principais pontos que afirmaram.

Às questões já tratadas da *epochê* e das aparências, são acrescentadas as questões referentes à *aphasia* e à *ataraxia*, que é a felicidade cética. Isso mostra que, para além da perspectiva epistemológica, a passagem apresenta preocupações no que tange à ética e à felicidade.

Essa preocupação ética pode ser encontrada no próprio desenvolvimento do método pirrônico (Cf. HP I 25-30):

> *zêtesis* (busca do conhecimento verdadeiro) *diaphonia* (impasse entre teorias conflitantes) *isosthênia* (equipolência de teorias) *epochê* (suspensão do juízo) *ataraxia* (felicidade).

Com a suspensão do juízo, ciente de que não há nada a afirmar ou negar diante das coisas, o cético atinge a imperturbabilidade, ou tranquilidade, que é algo idêntico à felicidade.

8.4.2. *A Nova Academia: Arciselau e Carnéades*

No terceiro século antes de Cristo, a Academia fundada por Platão começou a tratar de questões "cujas características e conceitos nucleares permitissem considerá-la *sticto sensu* cética" (Bolzani Filho, 2013, p. 15). Esse novo tipo de abordagem cética, no interior da Nova Academia, é levada a termo por dois nomes principais: Arciselau e Carnéades.

(a) *Arciselau*

Na senda de Pirro, Arciselau não cria na possiblidade de um verdadeiro conhecimento acerca das coisas, em função da obscuridade das mesmas, obscuridade que não permitia que fossem discernidas ou compreendidas. Se não podemos ter uma compreensão ou um discernimento a respeito das coisas, nos é impossível, e mesmo reprovável, darmos nosso assentimento a seu respeito, ou seja, não podemos afirmar ou negar qualquer coisa que seja a respeito do que quer que seja (LS 68A3). Isso se baseava na necessidade de suspender as asserções, o juízo, não decidir, devido à contrariedade dos argumentos (LS 68D), pois, desse modo, não havia como afirmar ou negar algo sobre a existência, ou mesmo a não existência, de alguma coisa, o que, por coerência, impedia o estabelecimento de dada preferência de, por exemplo, *x* sobre *y*, pela ausência de convicção para fazê-lo. Por isso, a suspensão do juízo, e a tranquilidade daí decorrente, o que o colocava sem dúvida na mesma linha do prirronismo, embora "a possibilidade de *conferir positividade* à *epochê*, algo que o pirronismo faz mediante a noção de *ataraxia*, aparentemente ausente do ceticismo acadêmico" (Bolzani Filho, 2013, p.77).

A ausência da ataraxia representa uma distinção no que concerne à filosofia de Pirro, mas não é a única ou a principal, porque Arciselau adiciona algo ausente no pensamento pirrônico, um certo "critério" para a ação e para a escolha, o *eulogon* (o razoável), que, segundo Sexto Empírico (AL VII 158), permitirá regrar o que deverá ser escolhido e evitado, bem como assegurará a ação reta. Além da passagem de Sexto Empírico, encontramos a referência no *Contra Colotes* de Plutarco. Reproduzimos as duas passagens a partir da tradução de Bolzani Filho (2013 p.98-99):

> [1] Mas, visto que, depois disso, era preciso também investigar sobre a conduta da vida, a qual naturalmente não é explicada sem um critério a partir do qual a felicidade, isto é, a finalidade da vida, tem sua crença sustentada, Arciselau diz que aquele que suspende o juízo sobre tudo regulará as escolhas e aversões e em comum as ações pelo *razoável*, e prosseguindo segundo esse critério, agirá corretamente; pois a felicidade sobrevém mediante prudência, e a prudência jaz nas ações corretas, e a ação correta é aquela precisamente que, tendo sido

> executada, possui defesa *razoável*. Portanto, aquele que seguir o *razoável* agirá corretamente e será feliz. (Sexto Empírico, AL, VII 158)
>
> [2] A suspensão de juízo sobre todas as coisas, os que escreveram muitos tratados, e se empenhando nisso, não a aceitavam, mas, a partir dos estoicos, a ela opondo, como uma cabeça de Górgona, a inação, finalmente se renderam a que, embora tudo tentassem e torcessem, o impulso não lhes concedeu tornar-se assentimento nem aceitou a sensação como peso da balança; mas sim se mostrou a partir de si mesmo conduzir às ações, não necessitando de acréscimos. Pois os que disputam com esses seguem o procedimento de costume, e, 'como disseste, tal ouvirás', e julgo tais coisas sobre impulso e assentimento, Colotes as ouve como uma asno a uma lira. Mas, aos que acompanham e ouvem, elas dizem que, sendo três os movimentos da alma, o de representação, o de impulso, o de assentimento, o de representação não é possível, nem aos que desejassem, suprimir, mas é necessário aos que têm contato com os objetos que sejam impressos e afetados por eles, e o de impulso, despertado pelo de representação, move o homem para as coisas *adequadas* do ponto de vista da ação, como se um peso e inclinação surgisse na parte hegemônica. Assim, os que suspendem o juízo sobre todas as coisas não suprimem isso, mas sim utilizam o impulso que naturalmente conduz para o que parece *adequado*. Somente o que, então, eles evitam? Apenas aquilo em que brotam a falsidade e o engano – o opinar e precipitar o assentimento, o qual é uma concessão, por fraqueza, ao que aparece, nada possuindo de útil. Pois a ação necessita de duas coisas: representação do que é *adequado* e impulso para o que se mostrou *adequado*, nenhum dos quais conflita com a suspensão do juízo. Pois a argumentação nos afasta da opinião, não do impulso nem da representação. Quando, então, o *adequado* aparece, em nada é preciso uma opinião para o movimento e condução para ele, mas o impulso imediatamente se foi, sendo movimento e condução da alma (Plutarco, *Contra Colotes*, 1122A-D).

Uma outra tentativa de estabelecer um "critério", mas não sobre a verdadeira natureza das coisas será proposta por Carnéades, como veremos a seguir.

(b) *Carnéades*

O ponto de partida da filosofia de Carnéades era a discussão sobre o critério. Carnéades não aceitava a ideia da existência de um critério tomado absolutamente (nem razão, nem sensação, nem impressão [AL VII 159]), e mesmo se existisse ele não existiria independentemente da evidência que nos afeta (LS 70A1-3). Essa primeira versão do argumento não é suficiente para demonstrar a impossibilidade da existência de um critério de verdade. Carnéades será obrigado a desenvolver um segundo argumento, mais sofisticado, para mostrar a inadequação da busca de tal critério, o qual desenvolveremos no final da parte sobre Carnéades. Mas se tal critério não é exequível, algum outro menos rígido o seria?

Há, então, a negação de um critério que se apresente como irrefutável, mas, ao mesmo tempo, se faz necessário algum "critério" que possa guiar a conduta humana no sentido de alcançar a *eudaimonia* (felicidade). Para resolver tal situação, Carnéades apresenta a *impressão convincente* (ou provável ou persuasiva), uma impressão que não pode ser abalada por qualquer coisa, ou seja, é uma impressão aparentemente verdadeira, que difere da impressão não convincente pelo fato de que esta última, pelo fato de que nem o que aparece imediatamente como falso nem o que é verdadeiro mas não aparece como tal, não pode servir de critério, pois não pode nos convencer (LS 69D1-3).

Diferentemente, a impressão convincente aparece como verdadeira e se manifesta plenamente como tal, e é o que Carnéades denomina critério de verdade (Idem). Para Carnéades, o convincente é dito de três modos:

- o que, ao mesmo tempo, é verdadeiro e aparece como verdadeiro;

- o que é falso, mas parece verdadeiro;

- o que parece verdadeiro, e que possui um caráter comum aos dois (eventualmente uma impressão pode ser falsa, o que torna necessário que nos sirvamos da impressão comum ao verdadeiro e ao falso).

O terceiro caso é difícil de ocorrer, e não pode nos fazer duvidar do terceiro modo, o modo que trata das impressões que são verdadeiras a maior parte do tempo, e que regula nossos juízos e ações (Idem).

* * *

Mencionamos anteriormente que Carnéades iria nos oferecer um segundo argumento contra um critério de verdade válido absolutamente, que detalha o primeiro. Ele procede da seguinte forma:

> 1) há, apesar de tudo, algum critério. Mas, então,
>
> 2) nossa habilidade para alcançar o que é evidente deve ser uma função de como o que é evidente nos afeta quando empregamos alguma faculdade "criterial" (como assumido em 1). E uma vez que é aceito que
>
> 3) uma afecção (nesta instância uma impressão) é uma coisa, e a evidente descrição dos eventos é tomada como revelando outra, tem de ser aceita a possibilidade que
>
> 4) algumas impressões as quais parecem revelar o que é evidente são enganadoras – a comparação é imperfeita. Portanto,
>
> 5) nem toda impressão pode ser um critério de verdade, mas (se alguma) somente a verdadeira impressão. Mas
>
> 6) não há tal tipo de impressão verdadeira que não pudesse se tornar falsa, assim o suposto critério resultará em uma impressão que abrangerá o verdadeiro e o falso;
>
> 7) tal impressão não é cognitiva, não podendo, assim, ser um critério. Portanto,
>
> 8) nenhuma impressão é critério. Mas, neste caso,
>
> 9) a razão não pode também ser um critério, na medida em que deriva da impressão. Desta forma,
>
> 10) nem a sensação irracional, nem a razão, são critério (Cf. Schofiel *in* Algra *et alli*, 2005, p.339; LS 69E).

Arciselau e Carnéades oferecem uma visão distinta, menos radical, do ceticismo pirrônico, apelando para critérios tais como o razoável e

o convicente, o que trouxe reações, como a de Enesidemo, que rompe com a Nova Academia tendo como objetivo uma retomada do pirronismo.

8.4.3. *O neopirronismo: os tropos de Enesidemo e Agripa*

O neopirronismo, ou neoceticismo, tem origem no rompimento de Enesidemo com a Nova Academia, no sentido de resgatar uma versão mais próxima do ceticismo de Pirro. A insatisfação de Enesidemo fica evidente quando afirma que os [novos] acadêmicos eram dogmáticos, na medida em que sustentam "determinadas coisas sem hesitação, e outras sem ambiguidade" (LS 71 C5), parecendo estoicos combatendo estoicos (LS 71C9), diferentemente dos prirronistas, que "são aporéticos [dubitativos] e livres de todo dogma" (LS 71C6).

Deter-nos-emos nos denominados *tropos* (modos) do ceticismo, que aparecem em Enesidemo e Agripa? Qual o significado do termo *tropos*? Uma abordagem bastante esclarecedora é feita por Annas e Barnes, que nos mostram as variáveis possíveis acerca de seu significado. Segundo os autores, a "variedade de nomes não tem uma significação particular" (Annas e Barnes, 1985, p.21), e expressa somente *modo* ou *maneira*, entendidos enquanto sinônimos de tipos ou argumentos [LS 72A7]). Nesse sentido, os modos concernentes ao pirronismo representariam as maneiras pelas quais poderíamos suspender o nosso juízo, são "regras ou *schemata* (esquemas) de um argumento [...] as quais constituem os modos de induzir ao ceticismo" (Idem).

Seu objetivo essencial seria "facilitar a produção de antíteses" (Annas e Barnes, 1985, p. 22), ou seja, contradições que nos levariam a suspender o juízo acerca das coisas. Essas contradições (ou oposições), são contradições acerca das aparências das coisas (Idem).

(i) Os dez tropos de Enesidemo (LS A8)

1) Segundo a variedade dos animais;

2) Segundo a diferença entre os humanos;

3) Segundo as diferentes constituições dos órgãos dos sentidos;

4) Segundo as circunstância exteriores;

5) Segundo as posições, distâncias e lugares;

6) Segundo as misturas;

7) Segundo a quantidade e a constituição dos objetos;

8) Segundo o relativo;

9) Segundo o caráter contínuo ou raro dos encontros;

10) Segundo os modos de vida, costumes, leis, crenças dos mitos e as suposições dogmáticas;

(ii) Os oito tropos de Enesidemo (LS 72 M): Contra a teoria causal dogmática

1) A explicação causal não apresenta confirmação que garanta acordo;

2) É fácil que algo seja explicado causalmente de várias maneiras, enquanto alguns só explicam causalmente de um só modo;

3) Para as coisas que se produzem em ordem, são atribuídas causas sem ordem;

4) Quanto se toma a maneira pela qual se produzem as coisas aparentes, e se pensa que se apreendeu aquela da qual se produzem as não aparentes, enquanto as coisas não aparentes *talvez* se realizem da mesma maneira que as coisas aparentes, mas talvez também de uma maneira diferente e que lhes é própria;

5) Todos explicam causalmente segundo suas hipóteses próprias concernentes aos elementos, mas não segundo abordagens comuns e admitidas;

6) Eles [os dogmáticos] aceitam seguidamente o que descobrem por seus próprios princípios, mas rejeitam o que se choca com os mesmos, e que possui, entretanto, a mesma probabilidade;

7) Eles atribuem seguidamente causas que contradizem não somente as coisas aparentes, mas também suas próprias hipóteses;

8) Seguidamente as coisas que se afiguram ser aparentes, e as que são objeto de investigação, sendo igualmente objeto de aporia, explicam o que é objeto de aporia a partir do que é igualmente objeto de aporia.

(iii) Os cinco tropos de Agripa (HP I 164-169)

1) O modo que deriva da disputa;

2) O modo que leva ao regresso ao infinito (*ad infinitum*);

3) O modo que deriva da relatividade;

4) O modo hipotético;

5) O modo recíproco.

Esses são, em linhas gerais, os principais tópicos e distinções que podemos encontrar no ceticismo antigo.

9. O NEOPLATONISMO E PLOTINO

9.1. Período Transcendental (Ou Religioso)

É o período em que temos a retomada de Platão e Pitágoras, onde é deixada de lado a investigação sobre a realidade sensível, passando-se a tratar do suprassensível. É o momento no qual a razão perde vitalidade, deixando de ser o critério único para explicar a realidade.

9.2. O Neoplatonismo e Plotino (205 – 270 d.C.)

Quando começamos a escrever a partir de um título como o Neoplatonismo e Plotino, a ideia básica que permeia tal título é a de que não há uma separação entre ambos, na medida em que, na História da Filosofia, se formos investigar o primeiro – a filosofia que pontificou durante no mundo Greco-romano do século três ao século seis antes de Cristo (Emilsson, 1999, p.357) –, isso significa que estaremos penetrando inapelavelmente no pensamento de Plotino – especialmente na sua obra *Enéadas* –, bem como daqueles que o seguiram, como, por exemplo, Porfírio e Proclo.

O Neoplatonismo, como não poderia deixar de ser, significa uma retomada da filosofia platônica, que se seu de diversas formas e em distintos períodos. O último período é exatamente onde se desenvolve o pensamento de Plotino, o real fundador da escola Neoplatônica, embora tal afirmação não seja demasiado precisa, pois Plotino, de alguma forma, herda variados aspectos das diversas tradições platônicas, sobretudo do platonismo médio (Emilsson, 1999, p.359).

A recepção que Plotino faz de Platão não se estende por todos os campos, na medida em que se restringe, em larga escala, à metafísica platônica e à sua filosofia da natureza. Como menciona Emilsson (1999, p.360), vários diálogos são objeto de interesse, mas o mais importante é que sua leitura é guiada pela denominada doutrina não

escrita, e basicamente pela "identificação do Uno e do Bem" (2.9.1). Na realidade, "o Uno é um descendente do Um de *Parmênides*, e a Ideia de Bem na *República*. Os paradoxos do Parmênides são tomados como um prenúncio de uma realidade última inefável, que é, como a Ideia de Bem, 'além do ser em poder e dignidade'" (Kenny, 2004, p.311). O Uno é absolutamente transcendente (6.9.6), está para além do ser (6.8.16)

O Uno é esta realidade última inefável e simples, sem necessidade (6.9.6), único (5.4.1) completamente uniforme, não dividido, ou seja, não contém multiplicidade, pois é privado de partes, não possuindo forma, não estando em movimento ou repouso, não tendo tamanho ou qualidade (6.7.1), não sendo intelecto ou alma, nem estando no espaço ou no tempo (*Enéadas*, 6.9.3 *apud* Kenny, 2004, p.312). Enfim, ele escapa ao conhecimento que possamos ter dele – ele não pode ser conhecido racionalmente, na medida em que está além do pensamento (Donini e Ferrari, 2012, p.439) –, mas, ao mesmo tempo, é o princípio de geração de todas as coisas, pois é princípio da realidade de todas as coisas que são, ou existem.

Todas as coisas procedem dele por *emanação*.

Plotino nos apresenta as três hipóstases (realidades existentes): a primeira é o próprio Uno; após, temos o *Nous* (o Intelecto), e por fim, a Alma. As três hipóstases devem ser entendidas como princípios que desempenham papéis bastante precisos, obedecendo, também, a uma estrutura hierárquica precisa, em conformidade com o grau de unidade que lhe é característico (Emilsson, 1999, p.365), começando, como vimos, pelo Uno, pura simplicidade, completa unidade, e sem o qual nada poderia existir, pois o Uno dá ser às coisas (6.9.1; 5.3.15), na medida em que tudo o que existe, existe em função da existência do Uno.

O Intelecto é o segundo componente desta estrutura elaborada por Plotino, e deriva do Uno. O que distingue o Intelecto do Uno é o fato deste último conter maior multiplicidade, devido ao fato de que o *Nous* contém todas as ideias [platônicas] (5.9.6); ele é o intelecto cuja atividade é o pensamento, não qualquer pensamento, mas o pensamento das ideias [platônicas], pressupondo uma dualidade –

uma forma de multiplicidade – entre o "pensante e o pensado" (Donini e Ferrari, 2012, p.437). O Intelecto, além de ser a região das ideias, é o domínio do ser real, ou seja, do que especifica o que algo realmente é, em função de si mesmo, e não de outra coisa (Emilsson, 1999, p.367).

Do Intelecto deriva a Alma imanente – e tal como o Intelecto o é da unidade simples do Uno, ela á uma cópia da unidade pontual do *Nous*, ou seja, da intelecção que unifica a dualidade entre pensante e pensado. A alma contém uma maior multiplicidade que o Intelecto, e é o princípio da vida do mundo sensível, caracterizando-se por ordenar o universo sabiamente, estabelecendo um liame entre os dois mundos, o inteligível e o supramencionado sensível: "Por um lado, conserva uma relação direta com o Intelecto, mas por outro lado, está em contato com o mundo sensível" (Donini e Ferrari, 2012, p.448). Independentemente do fato de estabelecer a vinculação entre os dois mundos, a Alma pertence ao mundo inteligível, embora crie e governe o mundo sensível. Para dar uma maior consistência a sua concepção hierárquica, Plotino teria de encontrar um elemento do gênero que fosse próprio ao sensível, e ele o faz, estabelecendo a alma do mundo e a alma dos indivíduos (IV. 3.1-8), vinculada ao corpo (o que expressa o mal moral), e que deverá sofrer um processo de purificação, que é a origem do retorno/regresso ao princípio que deu origem ao todo, qual seja, o Uno.

Abaixo da Alma, e não sendo uma hipóstase, temos a matéria, o que há de mais baixo na hierarquia estabelecida por Plotino. A matéria é completamente indeterminada, privação absoluta, isto é, absolutamente carente de ser, sendo apenas um "receptáculo ou substrato de formas corporais imanentes, tais como cores, formas e tamanho", não sendo objeto de mudança, apenas subjazendo à mudança (Emilsson, 1999, p.371).

Segundo Irwin (1989, p.199), a preocupação básica de Plotino era demonstrar todas as incoerências a que nos conduzem o senso comum no que concerne à concepções como corpo e alma, forma e matéria, percepção e pensamento, e isso teria levado Plotino, "não ao ceticismo, mas a uma concepção mística da realidade", onde "as aspirações do sujeito cognoscente e desejante só são plenamente

satisfeitas pela união entre o que conhece e o que é conhecido, e entre o que ama e o que é amado", em um processo que somente pode ser deslindado pela razão (Idem, p.200).

10. A AGONIA DA FILOSOFIA ANTIGA

A filosofia antiga conhece o seu fim a partir do édito de Justiniano proibindo o ensino da filosofia pagã nas escolas, em 529 d. C.:

> No que diz respeito a todas as outras heresias (chamamos heresias as seitas que pensam e praticam um culto em oposição com a Igreja católica e apostólica e a fé ortodoxa), queremos que entre em vigor uma lei por nós promulgada e por nosso divino pai, na qual são estabelecidas disposições adequadas não referentes às ditas heresias, mas também referentes aos samaritanos e aos pagãos. Ninguém que tenha sido contagiado por tais heresias poderá desempenhar graus no exército ou exercer ofícios públicos, *nem na qualidade de professor que se ocupe de alguma disciplina, possa arrastar os ânimos das pessoas mais simples nos seus erros e possa torná-los mais fracos na verdadeira e pura fé dos ortodoxos. Permitimos que ensinem e que recebam subvenção pública somente aqueles que são de fé ortodoxa.* (*Codex Iustinianus*, I, 5, 18, 4s., p. 57 Krueger, *apud*)

> Proibimos que seja ensinada qualquer doutrina da parte daqueles que são afetadas pela insânia dos ímpios pagãos. Por isso, nenhum pagão finja instruir aqueles que desventuradamente o frequentam, enquanto, na realidade, outra coisa não faz senão corromper as almas dos discípulos. Além disso, que ele não receba subvenções públicas, porque não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de éditos estatais, para pretender a uma licença desse gênero. Se alguém aqui (i.é, em Constantinopla) ou nas províncias for culpado dessa falta e não se apressar em retornar à nossa santa Igreja, juntamente com a sua família, ou seja, juntamente com a mulher e filhos, incidirá nas sanções acima ditas, suas propriedades serão confiscadas, e eles mesmos serão exilados. (*Codex Iustinianus*, I, 11, 10, 2s., p. 64 Krueger, *apud*)

REFERÊNCIAS

ALGRA, K; BARNES, J.; MANSFELD, J; SCHOFIELD, M. *The Cambridge history of hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ANAXIMANDRO. *Fragments et témoignages* (text grec, traduction, introduction et commentaire par M. Conche). Paris: Vrin, 1991.

ANNAS, J.; BARNES, J. *The modes of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ANGIONI, L. *Aristóteles. Física I – II* (com prefácio, introdução, tradução e comentários). Campinas: Editora Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *The complet works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

______. IN: *Os Pensadores* [*Tópicos, Dos argumentos sofísticos, Metafísica* I e II, *Ética a Nicômaca*, *Poética*]. São Paulo: Abril, 1973.

______. *Les politiques* (trad. P. Pellegrin). Paris: GF Flammarion, 1990.

______. *Política* (trad. M. G. Kury). Brasília: UNB, 1985.

______. *Metaphysique* (presentation et traduction par M.-P. Duminil et Annick Jaulin). Paris: GF Flammarion, 2008.

______. *Categories; Sur l'Interprétation* (introductions, presentations et traductions par M. Crubellier, C. Dalimier, P. Pellegrin). Paris: GF Flammarion, 2007.

BARNES, J. (org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARNES, J.; GOURINAT, J.-B. *Lire les stoïciens*. Paris: PUF, 2009.

BARNES, J. *The presocratic philosophers*. London: Routledge, 1982.

______. *Filósofos pré-socráticos*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

______. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2005.

BAILEY, C. *The greek atomists and Epicurus*. New York: Russel & Russel Inc, 1964.

BETT, R. *The Cambridge Companion to ancient scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BOERI, M.; SALLES, R. *Los filósofos estoicos. Ontologia, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.

BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos* versus *Pirrônicos: São Paulo: Alameda, 2013.*

BORHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, s/d.

BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BOYANCE, P. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: PUF, 1963.

BREHIER, E. *Histoire de la philosophie*. T. I (1 e 2). Paris: PUF, 1948.

______. *Les stoïciens* (textes traduits par E. Brehier, édites sous la diréction de P.-M. Schuhl. Paris: Gallimard, 1962. 2 vols.

BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Dictionnaire Platon*. Paris: Ellipses, 2007.

BROCHARD, V. *Les sceptiques grecques*. Paris: Vrin, 1923. 432 p.

______. *Études de philosophie ancienne*. Paris: Vrin, 1954.

BRUN, J. *Os pré-socráticos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

______. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, E. R. *A guide to greek tought*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

BRUNSCHWIG, J. *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995.

BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2009.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo: Siciliano, 1994.

CANTO-SPERBER, M. *Philosophie grecque*. 2.ed. Paris: PUF, 1998.

CASSIN, B. *Ensaios sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.

COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Unicamp, 1988.

CORNFORD, F.M. *Antes y despues de Socrates*. Barcelona: Ariel, 1981.

______. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1975.

CYNIQUES GRECS (Les). *Fragments et témoignages* (choix, traduiction, introduction et notes par Léonce Paquet; avant propôs par Marie-Odile Goulet-Cazé). Paris: Livre de Poche, 1992.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DESMOND, W. *Cynics*. Stocksfield: Acumen, 2006.

DIELS, H.; KRANZ, W. *I presocratici* (A cura de G. Reale). Milano: Bompiani, 2014.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vies et doctrines des philosophes illustres* (introductions, traductions et notes par J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy). Paris: Livre de Poche, 1999 [*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988.].

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DONINI, P; FERRARI, F. *O exercício da razão no mundo clássico*. São Paulo: Annablume, 2012.

DUMONT, J-P (ed.). *Les présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.

EMILSSON, E. K. Neo-platonism. In: *Routledge History of Philosophy Vol II. From Aristotle to Augustine*. London: Routledge, 1999.

EPICURO. *Lettres, maximes, sentences* (trad., introd. et commentaires par J.-F. Balaudé). Paris: Livre de Poche, 1994.

______. *Lettres et maximes* (texte établi et traduit avec une introduction et des notes par M. Conche). 6 ed. Paris: PUF, 2002.

ERLER, M; GRAESER, A. *Filósofos da antiguidade. Do helenismo à antiguidade tardia*. Vol. 2. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

FESTUGIÈRE, A.J. *Études de Philosophie Grecque*.Paris: Vrin, 1971.

______. *Épicure et ses dieux*. 4º ed. Paris: PUF, 1997.

FREDE, D. “Plato’s ethics: an overview”. In: *Stanford Encyclpedia of Philosophy*: http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics/ (Publicado primeiramente em 16 de setembro de 2003; uma revisão substantiva foi realizada em 18 de julho de 2013).

FREDE, M. *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

GERSON, L. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GIGON, O. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1985.

GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. *A Companion to ancient philosophy.* London: Wiley-Blackwell, 2009.

GOBRY, I. *Le vocabulaire grec de la philosophie*. Paris: Ellipses, 2010.

GOLDSCHMIDT, V. *Écrits. Études de philosophie ancienne*. Tome I. Paris: Vrin, 1984.

GUTHRIE, W.K.C. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_________. *Os filósofos gregos*. Lisboa: Presença, 1987.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

HANKINSON, R. J. *The sceptics*. London: Routledge, 2005.

HERÁCLITO. *Fragments* (texte établi, traduit, commenté par M. Conche). Paris: Vrin, 1986.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Roswita Kempf, 1986.

ILDEFONSE, F. *Les stoïciens*. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

INWOOD, B. (ed.).*The Cambridge Companion to stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

INWOOD, B.; GERSON, L. P. *Hellenistic philosophy. Introductory readings*. 2.ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

IRWIN, T. *Classical thought*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

JAEGER, W. *La Teologia de los primeros filosofos griegos*. México: FCE, 1992.

______. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KENNY, A. *A New History of Western Philosophy. Ancient Philosophy*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 2004.

KERFERD, G. Br. *Le mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999.

KIRK, G.S., RAVEN, J.E & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos pré-socráticos*. 4.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LEVY, C. *Les philosophies hellénistiques*. Paris: Livre de Poche, 1997.

LONG, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to early greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

______. *Hellenistic philosophy*. London: Duckworth, 1974.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 2 vols.

LUCRECIO. *De la nature de choses*. Paris: Le Livre de Poche, 2002.

MAGALHÃES-VILHENA, V. DE. *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MÁRSICO, C. T. *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofia griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.

MILLER, F. "Aristotle's political theory" (Supplement: "Political naturalism"). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/supplement3.html (2011).

MOREL. P.-M. *Aristote*. Paris: GM Flammarion, 2003.

MOREL, P.-M; GIGANDET, A (dirs.). *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007.

MORRISON, D. R. *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

PELLEGRIN, P. *Dictionnaire Aristote*. Paris: Ellipses, 2007.

PERINE, M. "A tradição platônica indireta e suas fontes". *Dissertatio*, 25, 2007.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. IN: *Os Pensadores* [*O Banquete, Fédon, Sofista, Político*]. São Paulo: Abril, 1972.

______. *Euthidème* (traduction nouvelle, introduction et notes par M. Canto). Paris: GF Flammarion, 1989.

______. *Le sophiste* (traduction N. Cordero). Paris: GF Flammarion, 1993.

______. *Théétète* (traduction par M. Narcy). Paris: GF Flammarion, 1995.

______. *Alcibiade* (présentation par J.-F. Pradeau, traduction par C.Marboeuf et J.-F. Pradeau).2.ed. Paris: GF Flammarion, 2000.

_____. *Charmide, Lysis* (présentation et traducion par L.-A. Dorion). Paris: GF Flammarion, 2004.

______. *República* (trad. M. Divenosa, C. Mársico). Buenos Aires: Losada, 2005.

______. *A República de Platão* (J. Guinsburg, org.). São Paulo: Perspectiva, 2006.

______. *Protágoras* (introd. trad. e notas M. Divenosa): Buenos Aires: Losada, 2006.

______. *Gorgias* (présentation et traduction par M. Canto-Sperber). Paris: GF Flammarion, 2007.

______. *Laques, Ménon* (Introd. trad. e notas M. Divenosa). Buenos Aires: Losada, 2008

PLOTINO. *The six eneads*. Londres: Britannica, 1955.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.

PRÉ-SOCRÁTICOS (OS). IN: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. 5 vols.

ROBIN, L. *La penssé grecque et les origines de L'ésprit scientifique*. Paris: Albin Michel, 1973.

ROBINSON, T. M. *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

RODIER, G. *Études de philosophie grecque*. 3º ed. Paris: Vrin, 1969.

RODIS-LEWIS, G. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

______. *Teoria de las Ideas de Platon*. Madrid: Cátedra, 1989.

ROSSETI, L. *Introdução à filosofia antiga. Premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006.

ROWE, C. *Introducción a la ética griega*. México: FCE, 1993.

SALEM, J. *L'atomisme antique*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

SELLARS, J. *Stoicism*. Stocksfield: Acumen, 2006.

SEXTO-EMPIRICO. *Esquisses pyrrhoniennes* (introduction, traduction et commentaires P. Pellegrin). Paris: Éditions du Seuil, 1997.

______. *Against the logicians* (trad., ed. R. Bett). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SHARPLES, R. W. *Stoics, epicureans and sceptics*. London: Routledge,1996.

SÓCRATES. IN: *Os Pensadores* [*Defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As nuvens*]. São Paulo: Abril, 1972.

THORSRUD, H. *Ancient scepticism*. Stocksfield: Acumen, 2009.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

VON ARNIM, H. *Stoici antichi. Tutti i frammenti* (a cura di R. Radice). Milano: Bompiani, 2002.

WARREN, J. *The Cambridge Companion to epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WOLF, F. *Socrate*. Paris: PUF, 1985.

______. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 1991.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.

ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. São Paula: Odysseus, 2008.